

Adelphi eBook

HERVÉ CLERC

*A Dio
per la parete nord*



ADELPHI

Hervé Clerc

A DIO PER LA PARETE NORD

Traduzione di Francesco Bergamasco



Adelphi eBook

TITOLO ORIGINALE:

Dieu par la face nord

Quest'opera è protetta
dalla legge sul diritto d'autore
È vietata ogni duplicazione,
anche parziale, non autorizzata

Prima edizione digitale 2018

© 2016 ALBIN MICHEL - PARIS

© 2018 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO

www.adelphi.it

ISBN 978-88-459-8020-6

A DIO PER LA PARETE NORD

Per Pascale

PROLOGO

In uno dei suoi testi sacri che l'India chiama Upaniṣad, leggiamo: «Quaggiù non esistono differenze. Colui che crede di ravvisarle passa di morte in morte».

Il mondo è uno. Noi però lo vediamo pieno di differenze. Che paradosso è mai questo?

Chi consegue l'unità, continua il testo, si lascia alle spalle la morte. Non so se sia vero, ma ho voluto verificare.¹

Probabilmente la conoscete. È la storia dei ciechi e dell'elefante. È stata raccontata migliaia di volte, in forme sempre diverse che hanno però un nucleo comune. Forse è di origine persiana o indiana, non sappiamo. Non è una storia buffa. Ma ve la racconto lo stesso perché costituirà il filo conduttore di questo libro. Eccola. Sei ciechi (o cinque o quattro) vivono in un paesino dell'Indostan (o della Persia). Arriva uno straniero (talvolta un re) a dorso di un elefante. I ciechi cominciano a tastare l'animale. «È una grossa colonna» dice il cieco che tocca una zampa. «È una canna ruvida» dice quello che tocca la proboscide. «Vi sbagliate, ragazzi, è un enorme ventilabro» dice un altro palpando un orecchio. «È una fune» dice il cieco che stringe la coda. Continuano a discutere a lungo. L'elefante è simbolo di una realtà particolare che gli indù chiamano «*brahman*», i musulmani «*Allāh*» – parola che indica però molte altre cose – e Meister Eckhart, uno dei grandi mistici

dell'Occidente, «divinità». Di questa realtà unica i ciechi hanno una conoscenza parziale. Non sanno che, in certe condizioni, le cose possono pervenire a un'abbagliante unità. Passano così «di morte in morte», come dice l'Upaniṣad. I ciechi, naturalmente, siamo noi.

Dov'è l'elefante? È dovunque (vedremo chi è a dirlo), risplende come migliaia di soli, ma paradossalmente noi non lo vediamo: «Hanno occhi ma non vedono, hanno orecchi ma non sentono». È un bel mistero, no? Siamo davanti a una realtà che occupa per intero il nostro campo di coscienza ma che ci sfugge del tutto. Questo breve apologo ci introduce a una categoria particolare: l'evidenza nascosta, l'ignoto palese.

Noi occidentali non sappiamo dire cosa sia l'elefante nella sua interezza. Non abbiamo nemmeno una parola specifica per nominarlo. Qualche volta lo chiamiamo «Dio». Ma l'elefante non è Dio nel senso che noi attribuiamo di solito a questa parola. Lo è in un senso completamente diverso. Così, per evitare confusioni, siamo ogni volta costretti a precisare: quando dico «Dio» non penso a un padre o a un amico, al creatore e al signore dei mondi, destinatario delle preghiere nei templi, nelle chiese, nelle sinagoghe, nelle moschee, non penso alla guida, al salvatore, al protettore degli uomini. Non so se un Dio simile esista, ma comunque non è a lui che penso; quello è l'elefante in frammenti, mentre io cerco di trovare l'elefante intero. Che cos'è l'elefante intero? Semplice: è l'unità del reale.

Che cos'è l'unità del reale? Se un giorno ve lo chiedono, e quel giorno vi sentite bene e, soprattutto, niente ma proprio niente limita la vostra spontaneità, potete alzare la mano e additare il gatto spelacchiato in fondo al cortile o

il minestrone nella pentola. È una risposta ruvida, stupefacente, degna di un maestro zen. Personalmente, non ne sono capace: per me è troppo. Così scrivo questo libro.

Il vecchio apologo orientale dell'elefante ha un parallelo occidentale nel mito della caverna narrato da Platone e dal suo portavoce Socrate nella *Repubblica*. Alcuni uomini vivono in una caverna. Sono rassegnati a quella vita di buio e isolamento. Peggio ancora: non sanno nemmeno che la loro è una vita di buio e isolamento. Non immaginano che sia possibile un'altra vita. Su una parete di fronte a loro danzano delle ombre. Gli uomini non vedono altro. Sono affascinati da quelle ombre che prendono per la realtà. Si sbagliano. Per vedere la realtà, dovrebbero girare la testa, riuscire a girare la testa (nessuno ha detto che sia facile) verso la luce del giorno.

Con il trascorrere dei millenni, l'Occidente ha dimenticato questa originaria lezione di umiltà. Oggi gli occidentali, nella stragrande maggioranza, sono certi di avere a che fare con la realtà, come dimostra, secondo loro, il potere che hanno di modificarla. Guardate le città che si espandono, gli aerei che solcano il cielo, le trivelle che perforano i fondali marini, la povertà che arretra, la vita che si allunga: non siamo diventati, come profetizzava Descartes, «signori e padroni della natura»? Questa visione del mondo improntata alla conquista è completamente diversa dalla visione più tradizionale, sommersa e sempre meno visibile, che è quella dell'islam e dell'India - i nostri due principali «Altri». Essa alimenta dall'interno ciò che con le parole di Samuel Huntington potremmo chiamare *scontro di civiltà*, anche se sarebbe meglio definirlo *scontro di culture*.

Come riuscire a intenderci se abbiamo due concezioni diverse della realtà? Del senso della vita? Del rapporto con il mondo? Con il tempo? Del centro e della periferia? Dell'uso della ragione?

Da una parte o dall'altra, dalla nostra o dalla loro, si sono prodotti – come, quando, perché? – una deviazione, un allontanamento dal centro, una deriva dell'intelligenza.

Una frase o una parola sono ambigue quando contengono due o più significati poco o male differenziati. È il caso della parola «Dio», che indica l'essere personale, amico e guida degli uomini cui ho accennato sopra – è il primo significato, quello che viene subito in mente –, ma anche una realtà abissale, impersonale, senza forma né volto, liscia, erta, vertiginosa, innominabile, da cui sono risucchiati alcuni «mistici» – un'altra parola che andrà spiegata –, filosofi, poeti, artisti e anche, può succedere, uomini assolutamente comuni.

Al duplice significato della parola «Dio» corrispondono due diverse forme di approccio: da un lato, una mistica «unitiva», rappresentata in Occidente da Plotino o Meister Eckhart, dall'altro una mistica dualistica, di cui è emblema, fra tanti altri, Teresa d'Ávila. Le due forme sono aggrovigliate tra loro, intrecciate più o meno strettamente, al punto che le differenze sembrano fondersi come i raggi di una ruota nel mozzo.

Questa ambivalenza non è molto nota. Per alcuni studiosi – filosofi, sociologi, scienziati e persino teologi – la parola «Dio» ha un senso univoco, stabilito una volta per tutte. Sul piano

semantico è una bizzarria, un po' come se non avessimo che un'unica parola per indicare il sole e la luna: ne scaturirebbe una quantità di malintesi e di assurde discussioni fra gli astronomi, facilmente evitabili introducendo una parola specifica, come hanno fatto gli indù tanto tempo fa.

Un esempio: quando nella *Gaia scienza* Nietzsche annuncia, nel profluvio di parole messe in bocca a un folle, che «Dio è morto», capiamo che usa la parola «Dio» nel suo senso più diffuso: si riferisce al Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe, Gesù, Maometto, sensibile al cuore, che del resto oggi sembra impiegare molto tempo a morire. Non importa. La diagnosi di Nietzsche è: i fedeli si rivolgono a qualcuno che non li ascolta più, non risponde più, non li premia più, non li protegge più, non li punisce nemmeno più: il grande *Referente* è morto. Finalmente liberi!

Ma quando, in *Il pensiero e le considerazioni morali*, Hannah Arendt scrive che la frase di Nietzsche è «un'evidente assurdità», una frase semplicemente insensata, lei si riferisce all'altro significato della parola: il Dio senza qualità e attributi, senza fenditure e asperità, metafisico buco nero a cui i teologi applicano talvolta, a torto, l'aggettivo «trascendente». Questo Dio non può morire visto che non nasce. Poiché non entra in quel tunnel senza uscita che chiamiamo «divenire» (un elefante non può entrarci), questo Dio non può uscirne. È un luogo comune della teologia.

Fra il Dio nudo dei mistici e il Dio antropomorfo dei credenti c'è una incompatibilità logica. Il primo, in quanto assoluto, non ammette nessuna realtà esterna a

sé. È questa la sua caratteristica principale: fa tabula rasa della diversità. È «senza secondo» dice il Vedānta, il grande pensiero dell'India; «senza compagno» dice l'islam. Lui è dovunque volgiate lo sguardo, in alto, in basso, dentro, fuori. Ma allora perché non lo vediamo? Il grande inghiottitore non può essere oggetto di conoscenza perché, se così fosse, dovremmo immaginare un soggetto conoscente diverso da lui. Impossibile. Da questo punto di vista è simile alla cosa in sé kantiana, inaccessibile all'intelletto umano, o alla materia oscura, non individuabile dalla fisica.

Se la realtà non ha esterno, allora dobbiamo chiederci quale sia lo statuto degli esseri che invece un esterno ce l'hanno, o sono come noi convinti di averlo, e quanto sia fondata tale convinzione.

Il Dio personale e il Dio assoluto differiscono tra loro come il cielo e la terra, dice un teologo. Tuttavia l'esperienza mostra che esistono valichi, risonanze, emozioni, interazioni tra silenzio e parola, vuoto e pieno, parete nord e parete sud. Quando, come annuncia Nietzsche, il Dio dei credenti muore - poniamo in questo momento -, che cosa accade? Una risposta che cercherò di suffragare è questa: quando Dio muore, il suo posto viene preso ancora da Dio, ma nell'altro significato del termine, quel significato oscuro che tenterò di chiarire in questo libro. Se tale intuizione è corretta, il fenomeno proteiforme che chiamiamo «modernità» contiene *in nuce* qualcosa di nuovissimo, sbalorditivo, persino sconcertante, di cui possiamo scorgere già i segni premonitori.

Da qualche tempo, l'uomo occidentale si sta allontanando dal Dio personale lasciandogli in

eredità dalle generazioni precedenti. Umano, troppo umano, pensa. Sta in piedi, a braccia conserte, con l'atteggiamento un po' rigido di chi ci è cascato una volta ma non ci cascherà di nuovo, e aspetta, scrutando l'orizzonte: che cosa succederà? Il parto è difficile. Quello che spinge per uscire è un elefante intero. E la porta è stretta...

Quello che forse accadrà, possiamo continuare a chiamarlo Dio ma anche «niente» o «ciò», oppure, come François Cheng, l'«Aperto». Per ora, è soltanto una macchia scura sullo schermo. Si ingrandirà? Come potrebbe l'immutabile ingrandirsi? Dite che sta cadendo una squama? Questa grande svolta che chiamiamo modernità sarebbe una squama che si stacca e cade dai nostri occhi? Sempre più rapidamente, dite? Una cosa è certa: nella fase di transizione in cui viviamo, dalla scomparsa alla comparsa di «Dio», l'uomo è privo di qualcosa che per lui è essenziale come il sole per la terra e la luce per le piante. Sì, questo qualcosa potremmo chiamarlo «senso della vita».

Obiezione: nella parola «Dio», lei distingue due realtà, d'accordo, ma perché avremmo dovuto aspettare proprio lei, l'autore, per vederci chiaro in una questione che comunque richiama l'attenzione universale da due o tremila anni? La verità è che nessuno stava aspettando me. Il rischio di confusione è stato segnalato a più riprese. Ma quando teologi, filosofi o mistici hanno deciso di guardare da vicino - e qui penso a Meister Eckhart in Occidente o a Mansūr al-Hallāj nell'islam - sono diventati, ciascuno nel proprio ambiente, bersaglio dei seguaci del pensiero chiuso, quelli che noi chiamiamo «integralisti», e sono stati ridotti al silenzio.

Quando hanno trovato ascolto, il loro pubblico era così debole e sparuto che vale la pena di riformulare con parole nostre ciò che loro hanno detto e sottolinearne l'importanza, oggi ancor più di ieri.

Non è escluso che l'ampio disinteresse dell'Occidente per la religione e la crisi parallela che si allarga nell'islam siano dovuti, tra l'altro, alla nostra incapacità di spiegare che cosa intendiamo con la parola «Dio».

Quando si affronta un argomento del genere – molto diverso, per esempio, dalla malattia della patata in Irlanda nell'Ottocento – c'è veramente il pericolo di partire per la tangente. Bisogna dunque rimettere spesso i piedi a terra, e aggrapparsi anche al più piccolo arbusto, come quando infuria il vento. Ecco perché ho imperniato la mia indagine su un certo numero di *nomi divini*, alcuni provenienti dall'induismo, altri dall'islam – rispettivamente la più antica e la più recente delle religioni. I nomi sono stati i miei punti fermi. Hanno guidato e scandito il mio lavoro.

Quali nomi divini? Tutte le religioni definiscono Dio, anche solo per dire che è fondamentalmente indefinibile. Tali nomi non hanno connotazioni dogmatiche. Non sono proprietà di nessuno. Offrono materia di riflessione a chiunque, che sia seguace di una religione o no. Per questo sono moderni.

Una prima serie di epiteti indica il dio personale, quello di cui Nietzsche annuncia la morte: Dio è il clemente, il misericordioso, il signore, colui che governa i mondi, il custode... Una seconda serie indica il Dio abissale dei

mistici (di alcuni mistici) e dei filosofi: Dio è l'immutabile, l'isolato, il senza uguali... Lo si «circoscrive» - espressione molto inadeguata - dicendo ciò che non è: no, l'elefante non è una fune, non è un ventilabro, non è una colonna, no, no, ragazzi, continuiamo a cercare, cerchiamo meglio.

Non è questo, non è quello.

Né... Né.

Questo procedimento è talvolta chiamato «teologia negativa». Secondo Meister Eckhart dire che Dio è buono è assurdo quanto dire che il sole è nero.

Perché la scelta è caduta sull'induismo e sull'islam? I nomi divini dell'ebraismo e del cristianesimo non sono altrettanto ricchi e variegati? Prendiamo un abitante di Sirio e mettiamolo su questa nostra complicata terra. L'alieno non ha ancora perso il suo sguardo ingenuo. Gli basta un'occhiata per distinguere nella religione - fenomeno vasto, multiforme, brulicante, e qualche volta disgustoso - tre famiglie: i monoteismi (ebraismo, cristianesimo, islam), le due grandi religioni dell'India (induismo e buddhismo) e i tre «grandi fiumi» cinesi (taoismo, confucianesimo e buddhismo sinizzato).

Se volevo che la mia indagine fosse esaustiva e coprisse un ampio spettro del fenomeno religioso, non dovevo prendere due religioni della stessa famiglia, come l'islam e il cristianesimo, ma due religioni con sensibilità e forme espressive diverse. Il buddhismo, versione laica dell'induismo, non faceva al caso mio perché riserva una posizione marginale agli dèi. Il taoismo nemmeno, perché evita per pudore di

dare un nome all'assoluto e si limita a una definizione minimale: Tao. Il confucianesimo era escluso per mille motivi. Restava, sul versante più orientale, l'induismo con le sue migliaia di divinità, che sono altrettante maschere del *brahman*. Fra le religioni monoteistiche si è imposto l'islam, che assegna ai nomi divini una funzione centrale, formalizzata, canonica.

Ma perché coprire un ampio spettro del fenomeno religioso, secondo le modeste intenzioni dell'autore? Questo libro si propone anzitutto di gettare un po' di luce su un senso riposto della parola «Dio», ma risulterebbe ancora più utile se riuscisse all'occasione a mostrare quanto affini siano due grandi religioni come l'islam e l'induismo, che si sono dilaniate per un millennio. In un secolo che minaccia di diventare fanaticamente religioso, come quello trascorso è stato fanaticamente nazionalista, non dobbiamo trascurare nulla che possa aiutarci ad allargare le nostre vedute ed essere più tolleranti.

C'è un modo di viaggiare che tutti elogiano, e consiste nell'adottare integralmente usi e costumi dei paesi visitati. Ryszard Kapuściński, l'autore polacco di *Ebano* e corrispondente dell'agenzia stampa polacca PAP, viaggiava in questo modo, proprio come Carsten Niebuhr, l'unico sopravvissuto della spedizione danese partita nel gennaio 1761 alla volta dell'Arabia Felix - avventura magistralmente raccontata da Thorkild Hansen nel libro *Arabia Felix*. Questi uomini si confondevano con il paesaggio: africani con gli africani, arabi con gli arabi, poveri con i poveri, vivi con i vivi, morti con i morti, «tutto a tutti», come l'apostolo Paolo. Ma c'è un altro

modo di viaggiare, e consiste nel frequentare i propri connazionali anche agli antipodi, non rinunciare alle proprie abitudini gastronomiche e sparlare degli indigeni...

«Partire è un po' morire, morire è partire un po' troppo» diceva un tale non privo di perspicacia. Bisogna prendere sempre una via di mezzo. Io mi sono inoltrato nel mondo estraneo delle grandi religioni orientali come una lumaca: con la mia casa sulle spalle. Quale casa? La nostra casa comune, la Grecia, in cui ogni elemento ha posto e misura. Mi ha accompagnato Socrate, che è stato talvolta paragonato al saggio indiano. La sua benevola ironia, la sua mitezza, il suo sguardo penetrante hanno rappresentato un utile contrappeso ai voli mistici dell'India e dell'islam. In questa via ferrata, Socrate è stato per me corda, casco e imbracatura. Come? Islam, India, Grecia? Non è troppo per un uomo solo? E uno degli adagi prediletti della Grecia non era appunto: «Nulla di troppo»? L'uomo dotato di senso della misura pone un limite alla propria ricerca. Per cercare di rispondere a questa obiezione mi rifarò più avanti alla figura dell'umanista, colui che abbraccia troppe cose. L'umanista mi soverchia, come l'elefante soverchia i ciechi, ma il suo ideale è il mio, e lo considero di grande attualità in questa nostra epoca di ripiegamento identitario.

Visto che agli amici non si deve nascondere la verità, ammetto di avere esercitato per molto tempo il mestiere di giornalista, denigrato da persone serie, che a volte lo sono veramente, come Schopenhauer, o da altre che credono di esserlo e non lo sono. Si tratta di una professione basata in linea di massima su due principi:

svolgere un lavoro d'inchiesta e poi presentarne i risultati in forma rigorosa e gradevole, utile e piacevole, ai lettori, agli ascoltatori o agli spettatori. Ricordandomi del mio vecchio mestiere, ho privilegiato fin dove possibile la vita all'astrazione, l'immagine ai concetti, i fatti, le vicende e talvolta persino gli aneddoti alla teoria. Mi è sembrato che uno stile colloquiale o una certa semplicità non fossero in contrasto con la maestà di Dio - la quale anzi ne risultava accresciuta, come la nobiltà di Don Chisciotte dalla presenza del fedele Sancho.

L'islam dice che Dio è astuto, anzi «il più abile nel giocare d'astuzia». L'India dice che è un giocherellone, e che si diverte a fare scherzi sorprendenti. Il topo diventa elefante, e viceversa. Colui che prega prosternato nella polvere si ritrova catapultato fra le stelle. Nella giara c'era acqua e ora - sorpresa! - c'è vino. Poi il vino ridiventa acqua. Così scorre la vita degli uomini, da un profeta all'altro. Ma per noi è una nuova sorpresa. Dio ride molto mentre l'uomo, che pure è fatto a sua immagine, piange molto.

Non sarebbe giusto concludere questo prologo senza un ringraziamento ai grandi professori universitari e ai grandi studiosi che hanno permesso a uomini in cerca di una visione aperta - l'unica auspicabile in un mondo aperto - di compiere qualche passo avanti. Altri raccolgono dove loro hanno seminato. In particolare, per il *versante indiano* di questo libro ho utilizzato le opere di Mircea Eliade, Olivier Lacombe, Jean Varenne; per l'islam quelle di Michel Chodkiewicz e Henry Corbin, Jacques Berque e Louis Massignon. Ho tenuto sottomano l'opera di consultazione di Daniel Gimaret, *Les Noms divins en Islam*, ma ho attinto a quella più

maneggevole di Maurice Gloton, *Les 99 Noms d'Allâh*. Mi faccio scudo di queste alte autorità come un credente si difende dagli imprevisti della vita con la scritta di un nome divino custodita gelosamente nella fodera dell'abito.

I COME CERCARE L'ELEFANTE

Il linguaggio dei simboli, che è quello dei poeti e dovrebbe essere anche quello delle religioni - e lo è fino a quando non vi s'intromettono i cervelli dogmatici -, è duttile come l'acqua, libero come l'aria, cangiante come il fuoco. Nulla ostacola le metamorfosi, le giravolte del pensiero.

Siamo partiti dall'immagine della montagna, che è diventata elefante e ora diventerà sole per poi ridiventare elefante. Avrete capito che le tre immagini indicano, come i re Magi, una sola e unica realtà - chiamata «*brahman*» dagli indù, «*Allāh*» dai musulmani -, e hanno un elemento in comune: se si è uomini o donne, per vedere la montagna, l'elefante o il sole, bisogna alzare lo sguardo.

Queste immagini tradotte nel linguaggio concettuale potrebbero dare qualcosa di apparentemente semplice come: Dio è trascendente. Il dogmatico si impadronisce dell'aggettivo «trascendente», se lo rimira deliziato: «trascendenza», questa parola ha una connotazione che gli piace. Sì, pensa, lì dentro c'è qualcosa di solido: sì, Dio è trascendente, oltre l'immaginazione, oltre tutto ciò che l'uomo può concepire, e quando uso queste parole anch'io mi innalzo un po' al di sopra di me stesso e degli altri, in qualche punto nella trascendenza. Non lo sfiora nemmeno l'idea che Dio, occupando la totalità del reale, come insegnano l'induismo e l'islam, non possa essere trascendente né

immanente a nulla. Se Dio è tutto e dovunque intero, che cosa trascenderebbe?

Ma i dogmatici se ne infischiano delle sottigliezze. Proclamano dovunque a pugno alzato che Allāh è grande, senza pensare che un essere infinito non può essere grande, e che se lo fosse dovrebbe essere anche piccolissimo e stare nel palmo di una mano come un uovo di rondine.

1

Storia di un re dell'Indostan

Una Upaniṣad insegna che Dio è l'amato per essenza, l'amato universale. Noi crediamo di amare una donna, una casa, i figli, il Manchester United, la torta *saint'honoré*... Falso, falso, falso: noi amiamo sempre e soltanto lui, l'elefante nella sua interezza, ma non lo sappiamo; così lo cerchiamo dove non è.

Per trovare le perle, dice Jalāl al-Dīn Rūmī, fondatore della confraternita dei dervisci rotanti, non basta guardare il mare, bisogna tuffarcisi dentro. Chi è alla ricerca di qualcosa la cui essenza è la totalità deve diventare lui stesso totalità. Deve gettare sulla bilancia tutto il suo peso. Io non conosco persone di questa tempra. Ma se ne trovano alcune nei libri di storia antica, in Plutarco per esempio, oppure nei testi sacri indiani. Una Upaniṣad ci racconta la storia di una di queste persone che non si accontentano di restare a sognare sulla riva. Era il re dell'Indostan...

Ma, prima di continuare, un avvertimento: questa storia ci farà entrare a piè pari nell'India degli dèi e degli yogin, del *brahman* e dei

maharaja, dei guru e dei ciarlatani, dove bisogna muoversi con la cautela di una volpe sul ghiaccio. Chi ci avviserà in caso di pericolo? Dove potremo trovare l'avvocato del diavolo? Ho un'idea. Prendiamo il Monsieur Bertin ritratto da Ingres. Il quadro è conservato in una galleria del Louvre (ma lo si può vedere anche in rete), ed è giustamente celebre: raffigura il borghese in sé, il «Buddha della borghesia» come dice Manet, la prosa dell'esistenza, la sua quotidianità. Giunta la sera, quando la galleria si svuota, lo sentirete sbuffare, sospirare, brontolare, Monsieur Bertin, padrone in eterno, e ai suoi tempi, vale a dire durante la Monarchia di luglio, padrone del «Journal des débats». Quest'uomo vive solo e soltanto sulla terra, incollato alla sua poltrona come un falco alla preda, la fronte spaziosa, le guance cascanti, il volto rubizzo, lo sguardo astuto. Ha l'aria ironica di chi non si fa menare per il naso, Monsieur Bertin.

Giunta la sera, sporgetevi. Tendete l'orecchio. Tirate il suo. Prendetelo per un bottone del gilè. Venga, Monsieur Bertin, venga da noi, in questo inizio di XXI secolo. E si guardi intorno, non crederà ai suoi occhi: la sua discendenza è così numerosa da non potersi contare, come i granelli di sabbia nel mare, le stelle nel cielo. Sarà contento! I Monsieur Bertin sono dovunque, persino in Cina! Crescono come funghi! Prego? Cosa sta borbottando, Monsieur Bertin? Cosa dice? La sua non è una vittoria? Come sarebbe? È lui, stavolta, a tirarci per la manica. Ci dice: «Non vedete quante sciocchezze, stupidaggini, vaneggiamenti, non vedete che le teste sono piene di indiasinerie? E dire che tutto questo accade da voi, nel XXI secolo! Giovanotti, non ne avete fin sopra i capelli di questa minestra misticheggiante che ci propinano le donne, come

sempre, e i tardi di mente? Non siete esasperati dalla gente che beve succo di carota, tisane all'aglio orsino e mangia yogurt di pecora, e da tutti gli astrologi, sofrologi, numerologi? Non siete stanchi dei Gesù in sandali con bastoncini d'incenso? Bisogna scegliere da che parte stare. E, se mi date retta, starete dalla parte delle persone serie che si rimboccano le maniche, mandano avanti le imprese e ci fanno conquistare quote di mercato».

Ecco che cosa ho sentito dal più posato degli uomini, e mi sono detto: «Monsieur Bertin ha proprio ragione!».

Anch'io come lei, Monsieur Bertin, detesto questa brodaglia new age, giro alla larga dai vecchi hippy e dagli appassionati di mantra, ma lei è un uomo ragionevole, cartesiano addirittura, e ammetterà che qui come altrove è bene adoperare il proprio discernimento. E se lei guarda questo magma da vicino, senza fretta e, d'accordo, turandosi ogni tanto il naso, se lei lo guarda da vicino, vedrà delinearsi a poco a poco delle forme, alcune acquistare rilievo e altre svanire; saprà allora, come tanti sanno da moltissimo tempo, che i testi sacri dell'India - i quattro Veda, le Upaniṣad, la *Bhagavad Gītā*, vecchi di molti millenni - sono vivi oggi come il primo giorno, che hanno un valore universale, e che danno - attenzione, Monsieur Bertin! parolona, parolaccia - un *senso alla vita*.

«Il pensiero dell'India è abbastanza *antico* da dare qualcosa di assolutamente *nuovo*» scriveva il filosofo Jean Grenier. È un pensiero che tiene insieme i due estremi: il cielo e la terra, il corpo e la mente, il passato e il futuro. Da noi non c'è l'equivalente.

Il mio amico Emmanuel fa yoga, i suoi amici fanno yoga, sua moglie Hélène fa yoga, mia moglie Pascale comincerà a fare yoga, la mia parrucchiera Martine vuole diventare insegnante di yoga, mia sorella Isabelle fa yoga, e scrive su una rivista di yoga, io faccio yoga e non me ne sono mai pentito. Lo yoga mi ha sbloccato la respirazione, raddrizzato la colonna vertebrale, aperto le spalle, allargato la cassa toracica. Eppure, sono un principiante. Un giorno trascorso senza respirare a fondo è un giorno perso.

C'è una domanda che mi ronza nella testa, Monsieur Bertin, e gliela rivolgo in via confidenziale: se mettessimo su un piatto della bilancia l'India con solo il suo yoga e sull'altro la Francia con le sue esportazioni di borsette, di profumi, di vini e di treni espresso, con i suoi formaggi, le sue automobili e i suoi armamenti – per non parlare della sua produzione culturale –, alla fine da quale parte penderebbe la bilancia? Quale parte, Monsieur Bertin, esercita l'influsso più ampio, profondo, duraturo e benefico?

Nella nostra ingenuità nazionale, noi figli del «paese dei diritti dell'uomo» ci siamo tanto compiaciuti della nostra importanza, ma non è inutile porsi talora domande del genere, senza per questo, glielo concedo, cospargersi ogni volta il capo di cenere. Il guaio non è vivere in provincia, neanche per sogno, ma credere di vivere in centro quando invece viviamo in periferia. È una malattia tipicamente francese. Si chiama «provincialismo».

Chiusa parentesi. La storia indiana che ora vi racconterò si trova nella veneranda *Maitrī Upaniṣad*, la più recente delle tredici Upaniṣad

più antiche. Schopenhauer diceva che non esisteva al mondo un corpus di libri sacri altrettanto importante e che sperava di trarne conforto in vecchiaia. Ecco la storia.

C'era una volta nell'Indostan un re che si chiamava Br̥hadratha - forse un nome così difficile da pronunciare ha nuociuto alla sua fama. Questo sovrano aveva acuta coscienza di quanto la vita comune fosse povera cosa: «In questo mondo» diceva «sono come una rana in fondo a un pozzo sigillato». Voleva a ogni costo uscire dal pozzo, da quel luogo chiuso che Platone, abbiamo visto, chiama «caverna», privo di aria e di luce. Era il suo pensiero fisso. Eppure era un re! Invidiato da tutti i sudditi! Era uno di quei re che vogliono uscire dalla gabbia della regalità. Qualche volta ci riescono, e non soltanto in India. Pensate a Diocleziano, ritiratosi a Solona, e a Carlo V, ritiratosi a Yuste.

Dopo avere abdicato e lasciato il trono al figlio, il re va a vivere nella foresta in mezzo agli animali selvatici. «Capì che il corpo non era eterno, riuscì a distaccarsene, e andò a vivere nella foresta» dice la *Maitrī*.

Avido di assoluto, condusse una vita improntata all'ascesi, nel senso indiano del termine (questo termine è *tapas*, che deriva dalla radice *tap*, «scaldare»). L'ascesi consiste nel condurre una vita che scalda il corpo e la mente. Il re voleva accendere una fiamma nel suo cuore, e farla divampare, un po' come Simone Weil o Teresa d'Ávila, se mi permettete questo paragone azzardato, e come tutti gli uomini e le donne che non si rassegnano a una vita angusta e limitata. Abbiamo una vita soltanto, mormorano. Non lasciamo spegnere la fiamma!

Per cominciare, il re eseguì un esercizio: restò mille giorni con le braccia tese verso il sole, in una posizione sconosciuta ai trattati di yoga ma forse precorritrice del nostro diffusissimo saluto al sole. Dopo mille giorni, gli apparve un personaggio dall'energia straripante, simile a un «fuoco senza fumo» dice il testo. Probabilmente era un dio, ma non ne siamo sicuri; a ogni modo era «qualcuno che conosceva l'*ātman*», il che è ancora meglio di un dio. Si chiamava Śākāyanya. Non sappiamo se uscisse dall'anima del re in preda alle allucinazioni o se fosse reale, per quanto una cosa non escluda l'altra.

Qui è bene fermarsi un istante per definire due parole utili alla comprensione del seguito. La parola che ho tradotto con «mondo» – questo mondo che il re paragona a un pozzo sigillato – è *saṃsāra*, che in India designa il ciclo delle reincarnazioni. Come un fiume cupo e possente, il *saṃsāra* trascina tutti gli esseri di nascita in nascita, di morte in morte, fino alla «liberazione», *mukti*, *nirvāṇa*, che è per l'appunto lo stato cui il re aspira. L'altra parola è *ātman*, solitamente tradotta con «Sé» o, meno bene, con «anima». L' *ātman* è identico al *brahman*. Non ha nessun rapporto con quel misto di sentimenti, emozioni, percezioni, pensieri, ambizioni che chiamiamo di solito «anima». È l'assoluto che regna all'interno delle cose e degli esseri. È il cielo che l'uomo finisce per scoprire scavando in fondo a se stesso. Sulla terra non c'è nulla di più bello dell'*ātman*. Per amore dell'*ātman* il re Bṛhadratha è andato a vivere nella foresta.

Ora finisco la storia, la finisco al presente, perché le cose fondamentali vanno dette al presente. Il re chiede a Śākāyanya, l'uomo uscito

dal sole, di insegnargli la natura dell'*ātman*. Vuole conoscere l'*ātman* non nel modo in cui ne ho appena parlato, con l'intelletto, ma realmente: il suo desiderio è «realizzare l'*ātman*». Non vuole fermarsi alla superficie, ma tuffarsi, come si tuffa il cercatore di perle. Vuole *diventare l'ātman*.

All'inizio il dio gli risponde che è difficile realizzare l'*ātman* e che ne riparleranno più avanti. Il re insiste. Gli descrive i tormenti del *saṃsāra* in cui erra da tanto tempo, schiavo di un corpo «insostanziale e maleolente, magma di ossa, pelle, muscoli, midollo, carne, sperma, sangue, muco, lacrime, cisa, escrementi, urina, bile e flemma», nido di malattie, dolori, infermità, condannato alla vecchiaia e alla morte. In questo universo in cui tutto è perituro, i grandi oceani si prosciugano, le montagne si livellano e la Stella polare si sposta dalla sua posizione e si spegne, è impossibile avere pace. *Devi tirarmi fuori di qui*, insiste il re. *Devi farlo*. Com'è vero che lo scorpione punge, la pioggia inonda la terra nella stagione dei monsoni, il grano sfama gli uomini, il vento disperde le nubi scure, *devi tirarmi fuori da questo pasticcio: il saṃsāra*. È la tua natura. Altrimenti, con rispetto parlando, non sei certamente un dio.

Il discorso non fa una piega.

Il dio, colpito da tanta insistenza, come il giudice del Vangelo dalla vedova importuna che di notte tempestava la sua porta per ottenere giustizia, acconsente. Il re *realizza l'ātman*. Poi, si dirige «verso Nord». È divenuto un saggio, uno di quegli esseri capaci di vedere la novità del mondo e di entrarvi. Parte, come gli dèi, e di lui si non si saprà più nulla.

La prima definizione a noi nota della parola «filosofo» la si deve a Pitagora. Un giorno Leonte tiranno di Fliunte, città greca del Peloponneso, gli chiese: «Che cosa sai fare?». Pitagora rispose: «Niente. Sono un filosofo».

La filosofia: arte di non fare niente, di rimanere appostati.

Schopenhauer diceva che non si può provocare artificialmente la comparsa di buoni pensieri ma che la si può favorire scartando gli altri. «Possiamo dunque affermare che il modo più facile per pensare cose buone è non pensare sciocchezze». Lo stesso vale per le novità: se siamo alla ricerca di idee nuove, non dobbiamo rimuginare troppo le vecchie, e se un giorno una sfrenata ambizione ci spingesse a voler pensare qualcosa di assolutamente nuovo, allora forse la cosa migliore sarebbe non pensare proprio. È questo lo scopo dello yoga: «Lo yoga è l'arresto delle fluttuazioni mentali» afferma Patañjali all'inizio del suo celebre trattato, gli *Yogasūtra*. Tale arresto – sebbene non definitivo, non permanente – anche se è solo una sospensione o un semplice rallentamento, è benefico. A cosa servirebbe infatti una casa se l'interno non fosse vuoto? Se fosse pieno all'inverosimile di mattoni e cemento? A cosa serve la nostra vita se è sommersa da impegni e preoccupazioni?

Tutti i saggi concordano: bisogna procedere allo sgombero graduale della nostra vita, e poi mettere ordine, curare, mantenere il vuoto che ne risulta, in breve diventare, un po', filosofi nel senso in cui lo intendeva Pitagora. È la strada maestra per vivere una buona vita.

I nostri professori di un tempo definivano la filosofia, sulla scorta dell'etimologia, *amore per la saggezza*. Benché la definizione non sia più quella corrente nelle università, dove oggi nessun *filosofo*, per quanto io sappia, avrebbe il coraggio di dire che cerca la saggezza, userò qui la parola «filosofia» nella sua accezione vecchia e superata.

In questa accezione, il re Bṛhadratha di cui abbiamo appena raccontato la storia era un autentico filosofo: la ricerca del *brahman* divenne per lui un impegno esistenziale che sfociò a sua volta in una rottura esistenziale, la saggezza. Ignoriamo quale sia stata la sorte del re dopo che divenne saggio, vale a dire dopo che conobbe l'*ātman*; sappiamo soltanto che partì per il Nord.

In questa accezione, Rūzbiḥān o Rūmī, poeti amanti, sono filosofi al pari di Descartes o Kant che, a quanto risulta, non concepivano la saggezza nei termini appena menzionati - ovvero come quella cosa che nessuno, avendola conosciuta, può fare a meno di amare di un amore straordinario, secondo Platone. Sempre in questa accezione, dalla notte dei tempi l'India non ha mai smesso di produrre grandissimi filosofi, è anzi la sua specialità, come in Francia i formaggi; non filosofi accademici, va da sé, ma filosofi allo stato brado, pezzenti, dal mucchio dei quali ogni tanto esce anche qualche saggio.

Una simile definizione rende permeabile il confine tra le religioni, che producono miti, allegorie, oracoli, segni, talvolta menzogne, e la filosofia, che invece di respingere con disprezzo questo coacervo, come facevano i razionalisti dell'Ottocento, lo osserva, e poi lo assimila con

discernimento. Allora religione e filosofia, intuizione e deduzione si completano e si fecondano a vicenda come cuore e cervello, come due buoni amici. Così pensava Socrate, il più saggio degli ateniesi, che non alzava il dito mignolo senza il tacito consenso del dio a cui era devoto; e se per sbaglio lo alzava di sua iniziativa, qualche segno divino lo richiamava all'ordine e lo costringeva a tornare sui suoi passi, a fare la *palinodia*. Come dice all'amico tessalo Menone nel dialogo omonimo, Socrate aveva frequentato uomini e donne di quel tipo, donne e uomini «che sanno cose divine», e, poiché non aveva il paraocchi, doveva averli ascoltati con estrema attenzione. Per Socrate la voce della ragione e quella del dio erano diverse, ma non opposte. Quando, come avviene oggi, filosofia e religione si separano e vanno ognuna per la propria strada, squadrandosi reciprocamente, l'una inaridisce e l'altra sbiadisce. Basta guardarsi intorno per rendersene conto.

La storia del re Bṛhadratha racconta il punto di partenza dell'impresa filosofica. Per vedere chiaro nella nebbia del *saṃsāra*, che i filosofi occidentali chiamano «mondo empirico», dobbiamo vedere chiaro il fatto che non ci vediamo per niente chiaro, come il re che si paragona a una rana in fondo a un pozzo sigillato, come Socrate che, al momento di entrare nell'agone dialettico, sa benissimo solo una cosa, e cioè che non sa niente: «So solo una cosa, ed è che non so niente».

La storia del re ci insegna i mezzi per condurre l'impresa. In filosofia non sono i concetti e i sistemi che ci fanno progredire, ma una serie di esercizi del corpo e dell'anima volti a produrre

ardore. Socrate è ardente. Il re Bṛhadratha è ardente. Nietzsche è ardente, forse fin troppo. Senza ardore la conoscenza è labile. Svanisce come l'acqua da un serbatoio bucato. «Per *sapere* occorre *ardere*. Altrimenti ogni conoscenza è inefficace. Perciò occorre praticare l'“ardore”, *tapas*» scrive Roberto Calasso in un bel libro sull'India vedica, intitolato appunto *L'ardore*.

La pratica dell'ardore porta a una trasformazione radicale. La nebbia dell'esistenza si dissolve. Il serpente alza la testa. L'uomo abbandona le sue occupazioni. Diventa un saggio. Può partire per il Nord. Accade molto di rado.

La concezione della filosofia come *esercizio* è propria della civiltà indiana. Ma anche, come ha mostrato Pierre Hadot, dell'antichità grecolatina. Nel *Fedone*, Socrate dice che la filosofia è esercizio di preparazione alla morte: «E dedicarsi rettamente alla filosofia non è altro che cercare la morte ed essere morti» - uno stato straordinario che possiamo chiamare «saggezza».

Anche lo yoga, «arresto delle fluttuazioni mentali», è esercizio di preparazione alla morte. Alla morte, sole ardente che illumina la vita di una luce cupa e radente, tende le braccia il re dell'Indostan. Forse ciò che noi oggi pratichiamo senza grande cognizione di causa e chiamiamo «meditazione» appartiene a questa antichissima tradizione.

Un'altra storia indiana, questa volta molto breve, mostra quanto impegno si richieda al filosofo che vuole raggiungere la saggezza.

Un uomo cercava il *brahman*, come il re prima di lui, ma a differenza del re aveva l'impressione di girare in tondo; un giorno, confidò al suo guru: «Maestro, cerco il *brahman*, ma non lo trovo». I due erano sulla riva di un fiume. Il maestro, di cui ci immaginiamo il volto cotto dal sole e gli occhi d'anguilla, spinge di colpo la testa del discepolo sott'acqua. Lo sventurato si dibatte. Il maestro è vigoroso, e non cede. Dopo un intervallo che al discepolo sembra interminabile, il maestro gli lascia riprendere fiato. Il discepolo sgrana gli occhi senza capire. «Quando cercherai il *brahman* con lo stesso ardore con cui cercavi l'aria, lo troverai» gli dice il maestro.

È così che bisogna cercare l'elefante: con ardore.

II QUALCHE INDIZIO

Noi siamo come i ciechi dell'apologo: non vediamo niente, non sappiamo niente, brancoliamo nel buio, ma a differenza dei ciechi lo sappiamo. Sappiamo questo, almeno: di non sapere. E non è poco. Non urliamo: «Io so qual è il senso della vita su questa terra! So dove sono, da dove vengo, dove vado e perché!». No, gli eredi di Socrate non sono così arroganti, vero?

Di fronte a questa cosa enorme, strana e scombinata che è una vita, viene spontaneo chiedersi: «Che cos'è? Che cosa mi sta succedendo?». E ce lo chiediamo fino al giorno della nostra morte.

L'elefante è nascosto. Ma lascia tracce del suo passaggio. Un elefante non passa inosservato. Altri lo hanno visto. Hanno detto com'era. Gli hanno dato un nome. Noi dobbiamo interrogare costoro, raccogliere indizi da chi è più saggio di noi e confrontarli. Insomma avviare un'indagine.

1

L'elefante chiamato «Dio»

Etimologia

Può sembrare strano che i credenti continuino a impiegare la parola «Dio» come se niente fosse, come se non ci fossero mai stati l'Illuminismo, Nietzsche, Marx, Freud e i nani venuti dopo, come se l'abuso non avesse tolto smalto alla parola.

«Non c'è loto senza stelo» dice un proverbio indù. Noi diciamo: «Tale padre, tale figlio». La regola vale per gli uomini come per le parole: anch'esse si spiegano tramite la loro origine. Perciò è utile soffermarsi sull'etimologia della parola «Dio» e di altre due o tre parole che indicano la medesima realtà, o la medesima fantasia.

La parola «Dio» deriva dalla radice indoeuropea **diw-*, da cui provengono anche il latino *deus*, il greco *Zéus*, il sanscrito *deva*. La radice indica il fatto di «risplendere», «brillare», «irradiare», come il giorno, che è *diurno*, come la *diva*, dea dell'effimero, che attira la luce e la rimanda a noi. Poiché irradia e illumina, Dio è stato spesso paragonato al sole: come il sole diffonde la luce nel mondo fisico, così il *deus* la diffonde nel mondo intelligibile. Non può farne a meno.

Questa luce ha un carattere paradossale: illumina tutti gli esseri, nessuno escluso, eppure la notiamo raramente, e solo tramite fugaci riflessi. Perché? Per quale motivo non abbiamo una chiara coscienza di ciò che rende tutto chiaro? Un teologo ha dato questa risposta: la luce di Dio è invisibile per la semplice ragione che è priva di ombra. L'uomo, indissolubile amalgama di luce e ombra, vede tutto a propria immagine: composito, mescolato, eterogeneo – ed è diverso, sotto questo aspetto, dagli angeli, creature uniformi, costituite di sola luce e perciò in grado di contemplare la luce divina. È una legge antica: il simile conosce il simile.

Un'altra spiegazione, che non esclude la precedente, è la distanza (che in Dio possiamo pensare non contrasti con la vicinanza): la luce divina ci arriva attenuata perché è passata

attraverso il filtro di moltissimi veli – settanta o, secondo alcune tradizioni islamiche, settantamila. I veli sono un male perché ci separano da Dio, ma sono anche necessari perché senza di loro la vita verrebbe annientata. Non potrebbe nascere, diversificarsi, dispiegarsi. Resterebbe incollata a Dio come la pelle del povero alle sue ossa. Sta di fatto però che i veli ci nascondono la luce. Il risultato di questo processo di velamento è che i nostri occhi sono ricoperti da una raccapricciante membrana, fisica, spessa, pesante, vischiosa, subdola, assorbente. Il poco che riesce a filtrare tuttavia rende l'uomo felice, comunica fiducia, dona fascino alla vita. È una prerogativa di questa luce, che emana dalla parte più intima dell'essere: è fondamentalmente felice. Nei suoi raggi danza un pulviscolo di pura beatitudine. Un suo riflesso, colto anche da lontano, anche attraverso i settantamila veli, rende felici. Si intuisce un abisso di beatitudine. Si dice che ne siano impregnati il cuore, la carne, le ossa e il midollo. È quanto sostengono alcuni uomini devoti. E possiamo concedere loro un certo credito – altrimenti perché cercherebbero questa luce con tanto ardore, girando come trottole, oscillando come metronomi, vagando come formiche, immobilizzandosi come pietre? È per amore della luce felice che il re Bṛhadratha abbandona il suo palazzo e si ritira a vivere nella foresta.

Forse a questa felicità che nasce dalla prossimità con gli dèi pensava il saggio (ma rude) Epitteto quando nel suo *Manuale* osservò lapidario: «Dove è l'utile, lì è anche la pietà religiosa». Nel caos di una vita spesso dolorosa e oscura, l'uomo individua una corrente di luce, benefica, rasserenante, e vi si tuffa. Poi si lascia

trasportare. Come un bambino. È un approccio pragmatico alla vita. In questa faccenda, non c'è nessun bisogno di credere, basta vedere.

In virtù della sua radice luminosa, la parola «Dio» non è inutile né vuota, è ricca di senso. Ne ha la pancia piena, per così dire. E a questo motivo deve probabilmente la sua sopravvivenza, nonostante il logorio e l'ambiguità che la corrodono.

La lunga fortuna che questa parola ha avuto in Occidente può dipendere anche da un altro motivo: la mancanza di rivali. Noi non disponiamo di un'altra parola per indicare la sorgente della luce. Platone ha proposto «Bene». Il Bene, dice nel settimo libro della *Repubblica*, è «ciò che illumina ogni cosa». Ma il grande filosofo non ha fatto proseliti. Dio-la-parola ha avuto successo, Bene no.

Ora, come promesso, passiamo a definire la parola «mistico». Vi propongo questa definizione: mistico è colui che sa intercettare la luce felice di Dio, e di conseguenza la mistica è l'arte di intercettare tale luce. «Artisti» del genere sono ubriachi di luce, come le api di polline. Dimenticano il mondo. Passano lontanissimi da noi come meteore nella notte. Tuttavia alcuni di loro hanno ricevuto, oltre al dono di intercettare la luce, quello di farne godere chi è più o meno vicino a loro. La storia che segue ha per protagonista un uomo che sapeva trattare tanto bene con Dio da ricavarne, diciamo così, il massimo profitto. È ambientata nel giorno più parossistico di tutti, il «giorno del Giudizio».

Una visione di Ibn 'Arabī (come trattare con Dio)

Ibn 'Arabī era un grandissimo maestro del sufismo - movimento che per ora definiremo

sommariamente «mistica dell'islam». I discepoli lo avevano soprannominato *al-šayḥal-akbar*, «il più grande dei maestri». A lui l'islam deve un'immensa summa teologica e visionaria in cinquecentosessanta capitoli, *Le rivelazioni meccane* (*al-Futūḥāt al-Makkiyya*), che nel manoscritto autografo conta trentasette volumi. Benché le *Futūḥāt* siano insolitamente lunghe, il loro contenuto fu oggetto di una rivelazione quasi istantanea che il maestro ebbe nel corso di una visione estatica davanti alla Ka'ba, dove si trovava in compagnia di un giovane misterioso. Ibn 'Arabī impiegò tuttavia parecchi decenni per dipanare i fili, riannodarli e consegnarli a quest'opera eccezionale che ancor oggi esercita il suo influsso sul mondo musulmano, dal Marocco alla Malesia e anche oltre.

Ibn 'Arabī visse nel XIII secolo, viaggiando a piedi lungo il margine meridionale del Mediterraneo fra l'Andalusia dove era nato (1165) e Damasco dove fu sepolto (1240). In questo libro mi capiterà spesso di ricordare la sua figura, come quella di Rūmī, perché grazie a loro, nella loro luce felice, ho visto l'altro volto dell'islam, così difficile da vedere oggi: la grandezza, la nobiltà, la profondità e, inaspettatamente, la libertà che vi regna.

Veniamo ora alla storia. Una volta, Ibn 'Arabī ebbe la visione dell'ultimo giorno, il *giorno del Giudizio*, nel quale si dice che tutte le anime saranno nude e i gomitoli dei destini dipanati sotto gli occhi di tutti. In quel giorno gli uomini vedranno ogni istante della propria vita come attraverso una lente d'ingrandimento: vedranno l'atomo di bene che hanno fatto, e anche l'atomo di male. Iperacuità di quel giorno: tutto sarà visibile. Alcuni saranno destinati a un'eternità di

gioia, altri a un'eternità di sofferenza, senza variazioni d'intensità – perché Dio ricostituisce la pelle dei dannati a mano a mano che il fuoco la brucia, e in paradiso le papille del piacere non conoscono consunzione. È un giorno cruciale, lo sanno tutti. Ecco il racconto del maestro.

La resurrezione è già avvenuta. C'è un grande caos. Gente che corre in ogni direzione. Alcuni sono vestiti, altri no. Alcuni hanno la testa sulle spalle, altri l'hanno persa, come nella vita. Ma all'improvviso tutti si fanno seri, e sul mondo cala un profondo silenzio: arriva Dio – non quello della faccia nord, naturalmente, ma l'altro, non meno impressionante, che ha fatto l'uomo a sua immagine, il dio che scrive diritto su righe storte sicché non si può mai essere sicuri di nulla – non manda forse le prostitute in paradiso? È scortato dai suoi angeli. Gli sguardi di tutti sono puntati su di lui. Se anche qualcuno volesse guardare altrove non ci riuscirebbe. La balia scorda il suo bambino.

C'è anche Satana. Satana calunniatore, sabotatore di entusiasmi, repellente, sarcastico, che vede e sente solo quello che gli fa comodo, ausculta il cuore dell'uomo per scoprirvi la menzogna e non resta mai deluso; Satana è all'erta, in agguato con i suoi scherani, Satana che svilisce, profana, bestemmia, sputa veleno, mina la fiducia, odia la grandezza, rompe i voti, individua la crepa e ci trascina con sé, il grande sconfitto, dentro quell'orrida crepa che alcuni chiamano inferno.

Dio stende la mano sullo *šayḥ al-akbar*: «Ora tocca a te». Siamo alla resa dei conti. È uno di quei momenti, capirete, in cui non si ha di che menar vanto. Un filosofo dice che ci sono tre momenti in cui l'anima si sente immensamente

sola: alla nascita, alla morte e alla resurrezione. I nostri bei propositi si sciolgono come neve al sole. Ma il più grande dei maestri non è il più grande per caso: non si scompone, e parla da pari a pari con *il signore dei mondi*.

Chi ha la fortuna di incontrare Dio ha molte cose da dirgli. Può chiedergli, per esempio, se è davvero coerente chiedere il rendiconto agli uomini, dal momento che è stato lui a crearli e doveva dunque prevedere le conseguenze del suo atto. L'islam non lo chiama forse il Conoscente (*al-'Alīm*)? Non è forse *il conoscente più grande*, al cui confronto ogni dotto è ignorante e ogni saggezza umana follia?

Ma quel giorno lo *ṣayḥ* ricorre a un argomento diverso: «Gli dissi: “Signore, i re chiedono il rendiconto ai sudditi perché sono poveri e hanno continuamente bisogno di alimentare il loro tesoro; tu invece sei ricco. Dimmi, dunque, cosa ci guadagni a chiedere il rendiconto alle creature?”. Dio sorrise e mi disse: “Cosa vuoi?”. Io gli risposi: “Permettami di andare in paradiso direttamente, senza presentare rendiconto”».

Dio, con gesto magnifico, gli concede il permesso. Allora Ibn 'Arabī, scorgendo una breccia nel rigore divino, e in questa breccia una bontà infinita, ne approfitta. Comincia a negoziare, e come posseduto da una sorta di frenesia intercede sistematicamente per il maggior numero di persone possibile, come Abramo per la popolazione di Sodoma. Parole e sillabe gli si affollano alle labbra. Comincia dai suoi cari: «Notai allora mia sorella Umm Sa'd; chiesi a Dio: “E mia sorella Umm Sa'd?”. Lui mi disse: “Conducila con te”. Vidi allora mia sorella Umm 'Alā'; gli chiesi: “Anche lei?”. Lui mi disse: “Anche lei”. Gli chiesi: “E mia moglie Umm 'Abd

al-Raḥmān?”. Lui mi rispose: “Conduci tua moglie Umm ‘Abd al-Raḥmān”. Gli chiesi: “E Hātūn Umm Jūnān!”. Dio disse: “Anche Hātūn Umm Jūnān”» (non sappiamo chi sia questa donna).

Ibn ‘Arabī capisce che di questo passo non finirà mai. «Gli dissi: “Così ci impiegheremo tantissimo. Permettimi di condurre con me tutti gli amici e i parenti che conosco e tutti quelli che vorrai tu”». Il grande accondiscendente accondiscende di nuovo: «Se tu mi chiedessi di condurre con te tutti coloro che affollano la Stazione (*ahl al-mawqif*), te lo concederei». Non sappiamo di preciso cosa sia la stazione né quante persone vi siano, forse tante quante ne contiene una grande cabina di funivia, perché Ibn ‘Arabī ha veramente l’impressione di esagerare e che altri potrebbero svolgere meglio di lui quell’opera di intercessione. «Mi ricordai allora dell’intercessione degli angeli e dei profeti, e per rispetto verso di loro condussi con me solo tante persone quante ne potevo abbracciare con lo sguardo – soltanto Dio può contarle –, sia note, che ignote. Le portai in paradiso spingendole davanti a me, e tenendomi dietro di loro perché non si perdessero per strada».

Ecco, la storia è finita. Ibn ‘Arabī la racconta in un libro che si intitola semplicemente *Libro delle visioni*. La morale è chiara: non c’è e non ci sarà giudizio finché ci saranno intercessori, e intercessori ce ne saranno sempre. Dio perdona di continuo, non può farne a meno: è così che opera inevitabilmente la sua libertà. Dio copre le colpe, non ne tiene conto, ciò che dell’uomo *non si può mostrare* non lo mostra, non lo vede, non lo calcola; passa e ripassa la spugna, cancella

tutte le lavagne dal giorno della creazione del mondo.

La sua indulgenza è sconfinata. Tirate, forza, tirate pure la corda, tanto non si spezza mai (ma non ditelo troppo forte).

Il profeta e la carogna

Il profeta dell'islam Maometto aveva ricevuto da Dio il dono di vedere soltanto il meglio. Vedeva il sorriso, mai la smorfia. Un giorno, passò con gli amici davanti a una carogna nauseabonda – forse un topo morto, come quello che il mio cane Billy si è messo in bocca ieri sulla spiaggia di Nizza –, e quando gli amici si turarono il naso, e uno di loro esclamò «Che puzza!», il profeta reagì con lo stupore di un bimbo. Lui non ci vedeva nulla di rivoltante. Non capiva la ragione di quel turbamento. Chiese candidamente: «Ma non avete visto come sono bianchi i suoi denti?». Secondo le parole del Corano, «vedeva il volto di Dio ovunque volgesse lo sguardo». L'aneddoto getta una luce particolare sull'anima di quel grande condottiero che fu Maometto. A volte lo stesso aneddoto vede per protagonista un altro grande profeta dell'islam, colui che i musulmani chiamano 'Īsā e i cristiani Gesù.

Alla tenerezza di Dio che tutto avvolge sono associati nell'islam due nomi divini gemelli: *al-Raḥmān* e *al-Raḥīm*. L'uomo che entra in comunione con l'essere indicato da questi nomi sente nascere nel suo cuore gioia, tenerezza e amore. Questi nomi sono una promessa: le catene non saranno eterne. Una volta saldati i conti, l'uomo appare amabile, letteralmente degno di amore. Sgraniamo gli occhi. Amabile? Davvero? Sì: con il suo sguardo penetrante, *al-*

Rahmān e *al-Rahīm*, Dio distingue in ciascuno di noi un elemento, almeno uno, degno di essere amato. Tale elemento attira la sua attenzione, desta in lui un enorme interesse, e anche se è volatile come una scintilla, Dio lo tiene in grande considerazione, gli assegna grande importanza.

Al contrario, Satana il negatore e il suo corteo di dannati non vedono che il male. La pagliuzza diventa trave, l'angelo rospo. In un trattato intitolato *De Coelo et de Inferno*, pubblicato ad Amsterdam nel 1758, Emanuel Swedenborg, il grande visionario, racconta di avere visto negli inferi un raggio di luce celeste discendere sulla brulicante e sudicia folla dei dannati, e questi distogliere inorriditi i loro volti torvi lanciando muggiti terrificanti, come se fossero stati raggiunti da «un grande fetore, una piaga purulenta, e le tenebre avessero avvolto ogni cosa».

Etimologia (continuazione e fine)

Riprendiamo la nostra indagine etimologica dal punto in cui l'abbiamo abbandonata e portiamola a termine. Ricordiamo che la parola «Dio» deriva dalla radice **diw-*, che indica il fatto di rischiarare, irradiare, illuminare. Dio, come il Bene di Platone, illumina ogni cosa.

La parola «Allāh» ha un'origine più complessa di cui non è facile venire a capo. I glottologi la considerano una contrazione dell'articolo *al* e del sostantivo *ilāh*, che secondo lo studio di Daniel Gimaret, *Les Noms divins en Islam*, possiede almeno sette significati diversi. Per il momento ne prendo in considerazione soltanto uno, che non esclude gli altri: il Dio dell'islam è detto «Allāh» perché coloro che lo vedono sono colti da stupore (*aliha / ya'lahu*). Restano immobili,

sconcertati dalla eccezionalità, immensità, bellezza che vedono in Allāh. Allāh stupisce, meraviglia, sbalordisce. Non si crede ai propri occhi.

Il sostantivo neutro indiano *brahman* deriva dalla radice *bṛh*, in cui è presente l'idea di *grandezza intensiva*: «*Brahman* è per essenza eterno, puro, luminoso, libero. È onnisciente e onnipotente. Se risaliamo infatti all'etimologia di *brahman* vediamo affiorare subito i significati di "eternità", "purezza"... Tutto ciò è legato alla radice *bṛh*, in cui è contenuta l'idea di grandezza intensiva» scrive l'illustre saggio Śaṅkara in un commento ai *Brahmasūtra*, un testo fondamentale della tradizione indù.

Il *brahman* è sempre grande. Lo è in un grano di riso come negli spazi intergalattici. La sua «grandezza intensiva» frantuma il guscio delle apparenze: rende tutto intensivamente grande, dalla formica all'elefante. Secondo il suo metro, tutto è intero, come lui - immenso, e come lui presente dovunque. Nulla va perduto dell'intensità originaria nel prodigioso dispiegamento d'essere del *brahman*.

La parola *brahman* è preceduta dall'aggettivo *nirguṇa* quando gli indù vogliono indicare il «*brahman* senza attributi» (l'elefante nella sua interezza), ma dall'aggettivo *saguṇa* quando si riferiscono al «*brahman* con attributi e qualità» (l'elefante in frammenti). Se un indù dice solo *brahman*, senza aggiungere altro, allora intende *brahman* sempre nella prima accezione; allo stesso modo quando in questo libro parlerò dell'elefante senza ulteriori determinazioni, intenderò sempre l'elefante nella sua interezza.

La parola russa per «Dio» è *Bog*, che deriva dalla radice indoeuropea **bhag-*. Segnaliamo un

fatto curioso e molto interessante: la medesima radice si ritrova nella parola sanscrita *bhagavant*, che in India è uno dei nomi del dio supremo. Il *bhagavant* è il «beato»; la *Bhagavad Gītā* è il «canto del beato». Il dio è beato perché possiede la *bhaga* (stessa radice), ovvero la massima felicità, la parte migliore, inimmaginabile, il meglio del meglio. Stando a questa radice, *Bog* è l'essere più felice che ci sia. Prendiamo tutta la felicità del mondo, concentriamola in un solo punto, riscaldiamo, portiamo a incandescenza, e ancora non avremo che una pallida idea della beatitudine divina.

Facciamo ora quello che dovrebbero fare i ciechi dell'apologo: mettiamo in comune le nostre scoperte. Se accostiamo l'una all'altra le quattro radici - Dio, Allāh, *brahman* e *Bog* - vediamo prendere forma un essere luminoso, incommensurabilmente grande, infinitamente felice e molto, ma davvero molto sorprendente. È un primo quadro. Un primo fascio di indizi. Proseguiamo l'indagine.

In fondo al tunnel

Cos'è questa grande corrente di intuizioni, emozioni e pensieri «mistici» che chiamiamo «sufismo»? Propongo questa definizione: il sufismo è l'insieme delle catene iniziatiche che collegano i sufi al profeta dell'islam e alla sua *baraka* (= luce felice). Abbiamo motivo di credere che questa corrente vivificante, sotterranea, descritta dai sufi come il midollo (*lubb*) dell'islam, la sua ragion d'essere, il suo fondamento, la sua essenza, superi ampiamente i confini visibili dell'islam, come nel cattolicesimo la *comunione dei santi* supera i confini della Chiesa visibile. Una definizione del genere, naturalmente, non ne esclude altre. La storia che

segue ci fornirà una prospettiva un po' differente sul sufismo. Si trova nel *Libro delle profondità interiori*, il più importante trattato in prosa di Rūmī, sul quale tornerò spesso in queste pagine.

Come Ibn 'Arabī, Rūmī visse nel XIII secolo, epoca di grandi sconvolgimenti per l'islam, non diversamente dall'odierna. La sua famiglia abbandonò la natia Balkh (l'antica Battrā), oggi in Afghanistan, per sfuggire all'invasione dei mongoli, e dopo numerose peripezie finì per trovare rifugio a Konya, nell'Anatolia, dove il maestro è sepolto. Rūmī fu soprannominato «sultano degli amanti» e Ibn 'Arabī «sultano di coloro che conoscono»; il primo seguiva il sentiero dell'amore, il secondo quello della conoscenza; il primo percorreva la parete sud, e l'altro la parete nord di una strana montagna, in cui non si è mai sicuri di niente e può capitare di passare improvvisamente da un versante all'altro, talora senza neanche accorgersene.

Rūmī attribuisce la paternità della storia che segue a Šams, originario di Tabriz in Persia. Šams era l'amico intimo di Rūmī, come Montaigne lo era di La Boétie, sennonché il loro legame era infinitamente più intimo: il legame fra due saggi non è forse infinitamente più intimo di quello fra due uomini eccezionali? L'incontro con Šams fu un lampo abbagliante. Ci fu un prima e un dopo. «Questo incontro è racchiuso in poche parole» dice Rūmī: «Ero crudo, sono stato cotto, sono bruciato».

La storia di Šams si svolge in un'atmosfera particolare, quasi onirica. Eccola.

Una carovana viaggia verso un luogo imprecisato, e sulla sua strada non incontra né villaggi né sorgenti d'acqua. Finalmente giunge a un pozzo ma, benché sia molto lunga e trasporti

ogni genere di mercanzie, non dispone neanche di un secchio. I carovanieri allora prendono un vaso di argilla e lo calano nel pozzo con una fune. Ma quando fanno per tirare su il vaso, la fune si spezza. Calano un altro vaso, e anche la seconda fune si spezza. Allora calano un servo, poi un altro, e un altro ancora, assicurandoli con funi legate a una imbracatura. Ma tutti scompaiono. I carovanieri si chiedono se il pozzo non sia senza fondo. C'è tra loro un uomo più avveduto degli altri – come Teseo (aggiungo io) lo era degli ateniesi –, il quale dice: «Scendo io». Così viene calato. Ha quasi raggiunto il fondo quando dal buio emerge un negro spaventoso simile al Minotauro. L'uomo pensa: «È la fine, ma non devo perdere la testa, così posso vedere cosa mi succede». Il negro gli intima: «Non dire niente. Sei mio prigioniero e, se non darai la risposta giusta alla domanda che ti farò ora, morirai». L'uomo dice: «Parla». Il negro chiede: «Qual è il luogo più bello che esista?». L'uomo pensa: «La mia vita è nelle sue mani, e se dico che è bello vivere a Baghdad o a Samarcanda penserà che disprezzo lui e il suo oscuro antro». Perché il negro abita in fondo al pozzo. Il nostro uomo avveduto risponde dunque: «Il luogo più bello in cui vivere è quello in cui abbiamo un amico intimo, anche se questo luogo è una tana per topi».

The place to be è accanto al proprio amico.

La risposta colpisce nel segno. Immagino che il terribile nero abbia sorriso. In ogni caso si pente delle proprie azioni malvagie, aiuta il nuovo amico a risalire, e rifornisce di acqua fresca i membri della carovana. Si può anche pensare, benché il racconto non lo dica, che abbia accompagnato il saggio nel resto del tragitto.

Morale della storia? In fondo al nostro inconscio è acquattato un essere ostile, che può corrompere e distruggere la nostra vita, come un cancro dell'anima, ma basta una parola indovinata, una frase pensata, trasformatrice, per neutralizzarlo e rendercelo amico. Di queste frasi trasformatrici, che qui chiamo *frasi strabilianti*, fornirò tre esempi più avanti.

Altri approcci del sufismo

Rūmī e Šams sono dunque due *sufi*, e la storia che ho appena riferito, con parole mie e lievi modifiche, offre un'altra prospettiva su questa grande corrente che vivifica l'islam dall'interno, come l'anima vivifica il corpo e la linfa l'albero: il sufi è un uomo che possiede un duplice sapere, perché sa di avere un amico a questo mondo e sa dove trovarlo. Conosce la strada. Sa dove cercare. Non è perduto, a differenza dell'uomo occidentale che vuole «lavorare di più per guadagnare di più».

Dio è l'amico del sufi e, quando lo illumina di una luce amichevole, l'islam lo chiama *al-Walī*: Dio è il *Walī* dei credenti, dice il Corano (2, 257). La stessa idea compare nella *Gītā*, che presenta il dio universale come l'«amico di tutti gli esseri».

Dobbiamo al sufi e poeta Manṣūr al-Ḥallāj una visione del sufismo tanto singolare quanto il suo autore. Ḥallāj, nome che significa «cardatore di cotone» – perché questo era il mestiere del padre –, comunicava il suo sapere in maniera diretta, senza tanti riguardi, e finì naturalmente per inimicarsi tutti quelli che si credevano demandati alla polizia del pensiero nell'islam, religione che pure si vanta di non ammettere intermediari fra l'uomo e Dio.

Pronunciando in pubblico la celebre frase: *anā' al-Haqq*, «Io sono il reale» (vale a dire: «Io sono Dio»), Ḥallāj entrò in aperto conflitto con dottori della legge, cadì, mullah, ulema e legalisti, che lo accusarono di eresia, stregoneria e diabolico orgoglio: «Come? Quest'uomo di cui conosciamo i genitori, che frequenta i mercati come noi, ha debolezze simili alle nostre, quest'uomo con le sue carie, i capelli radi, i peli nel naso, i suoi odori, quest'uomo di cui conosciamo i fratelli e i cugini, la madre e il padre, quest'uomo perduto, questo miserabile, pretende di essere uguale a Dio, all'Altissimo? Bestemmia! Bestemmia!».

Non abbiamo già sentito questi discorsi? I cacciatori di blasfemi appartengono a una famiglia spirituale che attraversa i millenni. Eredi degli zeloti, degli scribi e dei sacerdoti del Tempio, denunciati da Gesù, antenati di coloro che oggi uccidono giornalisti e fumettisti, stirpe di Caino, sepolcri imbiancati, funghi velenosi, che non entrano e impediscono agli altri di entrare, squadrano il mondo dall'alto delle loro certezze e decretano senza esitazioni cosa è lecito o illecito, vero o falso, ortodosso o eretico.

Nella fattispecie, non vedono l'evidenza, e cioè che quando Ḥallāj pronuncia il celebre *anā' al-Haqq*, non fa che ribadire l'essenza dell'islam - «Non c'è altro Dio all'infuori di Dio» è la professione di fede di un miliardo di musulmani. Dato che Dio coincide con il reale, la frase significa che non c'è reale all'infuori del reale. E come potrebbe essere altrimenti? Come avrebbe potuto lui, Ḥallāj, figlio di un cardatore di cotone, osare erigersi a essere separato da Dio? Staccarsi dal reale? Da un filo? In questo caso sì, sapendo ciò che sa, il suo orgoglio sarebbe stato scandaloso e veramente diabolico. Ḥallāj

stabilisce la basilare distinzione fra il piccolo io, che è polvere, fundamentalmente nulla, e il suo io profondo, che è Dio stesso, il quale occupa ogni profondità e si dispiega maestosamente nel mondo dell'apparenza.

Ḥallāj era un poeta non catalogabile. Compose versi magnifici. A Baghdad lo avevano soprannominato *al-muṣṭalim* (l'estatico) e a Bassora *al-muḥayyar* (lo stupefatto). Fu condannato a morte e crocifisso sotto il califfato degli Abbasidi nel 922. Era sul patibolo, con le braccia in croce, quando un amico gli chiese: «Che cos'è il sufismo?». Ḥallāj, inchiodato, sospeso, fuori di sé, trionfante sulla morte, «sopra-sopraelevato», come dice Louis Massignon, su quel teatro centrale del mondo che era Baghdad, rispose: «L'inizio del sufismo lo vedi qui, la sua fine la vedrai domani». Il giorno dopo Ḥallāj subì l'amputazione degli arti. Narra la leggenda che il suo sangue, colando intorno al patibolo, tracciò sulla terra il nome «Allāh». Prima di morire, Ḥallāj improvvisò questi versi:

Negli arti e nelle giunture che mi furono
amputati,

Vivo restava, o Signore, il ricordo di te!

In un lampo l'amico comprese la natura
profonda del sufismo.

2

L'elefante chiamato «reale»

Il reale, il vero, l'uno: è tutt'uno

Il termine «reale» deriva dal tardo latino *realis*, a sua volta derivato dal latino classico *res*, che significa «cosa». La repubblica (*res publica*) è in teoria la cosa di tutti: essa comprende tutti,

senza eccezioni, e non soltanto alcuni. Non appartiene agli aristocratici, né ai ricchi, né agli alti funzionari. È per natura imparziale e aperta.

Nel sufismo, ma anche nel Vedānta, che è la grande filosofia dell'India, Dio è assolutamente identico al reale, sia perché è la cosa di tutti e non solo di alcuni che ne sarebbero i portavoce, sia perché riunisce in sé gli elementi che formano il reale, senza escluderne nessuno. È imparziale: non sta con uno piuttosto che con un altro, non sta con un partito, una confessione, una Chiesa, una religione piuttosto che con un'altra - è un tasto su cui oggi è necessario insistere ancor più che in passato. È vicino alla prostituta come al prete, al mullah o al rabbino. È accanto al poeta come al geometra. Non può essere rinchiuso, non può essere incluso. Mai. Al contrario: è lui che include tutto e tutti - ragione per cui l'islam lo chiama *al-Wāsi'* (l'Includente).

I nomi divini che indicano Dio in quanto reale sono nell'islam *al-Ḥaqq* - è il nome con cui, ricorderete, Ḥallāj, il sufi martirizzato a Baghdad, indicava se stesso - e in India *satya*, che secondo Gandhi era il più importante fra i nomi divini. Per una coincidenza semantica che possiamo anche considerare non fortuita, i due termini, *al-Ḥaqq* e *satya*, indicano anche la verità. L'elefante reale è l'elefante vero. Verità e realtà coincidono. Anche illusione e menzogna. È la seconda equivalenza sulla quale volevo richiamare l'attenzione. Quando i ciechi dichiarano che l'elefante è un ventilabro o una tromba, non mentono di proposito ma sono fuori strada, e così facendo mettono fuori strada anche noi. Ci trasmettono una falsa immagine del reale.

Divergenze a proposito del reale

Per i musulmani o gli indù, il problema del reale non si pone. Dio è identico al reale, che è identico alla verità e all'unità. È un tutt'uno. Più l'uomo è «vicino» a Dio – per quanto sia dubbio che ci si possa avvicinare o allontanare da Dio, dato che Dio è dovunque –, più *si realizza*. E viceversa.

Il problema del reale non si pone neanche nelle nostre società occidentali, o solo in modo molto marginale. Oggi, 14 ottobre 2014, leggo sul quotidiano «Le Monde» questo titolo: *Jean Tirole, un Nobel saldamente ancorato al reale*. Il redattore di «Le Monde» sa bene che le sue parole non si prestano a fraintendimenti, non sente il bisogno di spiegare il significato della parola «reale» e, per giunta, sa dove il lettore potrà trovarlo: sulle pagine economiche di «Le Monde». Non è qualcosa di opinabile.

Jean Tirole è un economista francese che ha ricevuto il premio Nobel per l'economia grazie ai suoi studi sul mercato e la regolamentazione, il sistema bancario, la finanza e l'economia industriale. Nessuno mette in dubbio l'importanza di simili fenomeni, che fanno e dis fanno la vita di milioni di persone. Ma sono il reale? Se la nostra risposta è affermativa, allora l'islam e l'induismo, che identificano il reale con Dio, si sbagliano di grosso. Il reale di Jean Tirole, di Monsieur Bertin e di Karl Marx non è quello di Ḥallāj, di Rūmī e di Śaṅkara. L'India di Tata non è l'India dello yoga, anche se può capitare che esse si incrocino.

Quelle che si oppongono sono due concezioni del reale. E da tempo immemorabile. Forse la storia dell'umanità è la storia del loro confronto.

Il redattore di «Le Monde» può addurre il fatto che moltissimi, soprattutto in Occidente,

condividano la sua opinione, la quale vanta – ciò che più conta – predecessori illustri. Per Descartes, il reale è, per essenza, misurabile, quantificabile. È autenticamente reale, afferma il filosofo, solo ciò che è scientificamente calcolabile, dimostrabile. I numeri sono il banco di prova del reale: non si può che prenderne atto, dicono i nostri governi. Ma il reale di cui l'islam e l'induismo ci dicono che è quanto vi sia di più desiderabile al mondo (l'amato per essenza) possiede caratteristiche antitetiche: è imperscrutabile, incalcolabile, incomparabile e immutabile. Era così tremila anni fa. Sarà così quando si spegnerà il sole. Non migra. Non si muove. Non si compra, non si vende. Non lo possono spiegare le curve, le statistiche, le equazioni. Uno haiku, sì. Anzi, serve proprio a questo, lo haiku.

Noi dobbiamo capire quale fra queste due concezioni del mondo tanto diverse corrisponda alla nostra natura profonda e poi agire di conseguenza. È una scelta di vita, come direbbe Pierre Hadot. E poiché si tratta di una scelta fondamentale, non va compiuta con leggerezza ma dopo un'accurata indagine. Che può richiedere una vita intera. In ogni caso, è proprio quello che stiamo facendo ora con il nostro elefante: indagare.

A questo punto, disponiamo di qualche altro indizio per farci un'idea del pachiderma: è uno, compatto, semplice, vero, *reale*. È invisibile, eppure alcuni garantiscono di averlo visto. Non si muove. Si dice che sia entrato in paese, ma, se è estraneo al tempo, lo è necessariamente anche al movimento. Dunque non entra, e nemmeno esce. Che strano animale! Come dice il grande

sufi persiano Rūzbihān, esso manda in frantumi le «regole degli intelletti», proprio come fanno gli strumenti della scienza moderna. No, non ci capiamo più niente.

III ESISTE VERAMENTE?

Dio è atipico, «senza uguali», dice l'islam, e la sua eccezionalità lo rende - lui, l'universale - inconcepibile e come separato da tutto.

Se la saggezza consiste nel conoscere Dio - identico al reale -, dobbiamo concludere che essa è anche, essenzialmente, separata da tutto. Eraclito di Efeso, soprannominato l'Oscuro, aveva intuito tale estraneità: «Nessuno, fra tutti coloro le cui espressioni ho ascoltato, si è spinto sino a questo: riconoscere che la saggezza è separata da tutte le cose». I saggi non sono separati da noi fisicamente ma ontologicamente. Ecco perché sono rarissimi, rari come la fenice, assicura Seneca: ne nasce uno ogni cinquecento anni.

Eppure, questo Dio *completamente altro*, che sbalestra l'uomo e lo priva dei suoi punti di riferimento, infinitamente sconcertante, è anche infinitamente vicino: è «nel più intimo di me stesso (*interior intimo meo*)», dice sant'Agostino, più vicino a noi di nostro fratello, di nostra madre, di nostro padre, più vicino del nostro migliore amico, «più vicino della nostra giugulare» dice l'islam, più vicino del pulsare del nostro sangue.

Allora viene spontaneo chiedersi: come può esistere un essere tanto straordinario e tanto inosservante del senso comune?

Perché Dio non esiste

Natura semantica della discussione

«Dio esiste, io l'ho incontrato» assicurava André Frossard. In passato alcuni credenti, persino alcuni filosofi credenti, hanno cercato di dimostrare l'esistenza di Dio. Oggi un tentativo del genere apparirebbe maldestro e fuori luogo. Sappiamo da Socrate che un linguaggio improprio non soltanto ferisce l'orecchio ma nuoce anche all'anima. I credenti non hanno nessun motivo per credere all'esistenza di Dio. E i non credenti non hanno nessun motivo per negarla. Entrambe le argomentazioni mancano il bersaglio. Sono ormai superate. Perché infilarsi in abiti vecchi, restare attaccati a opinioni il cui rovescio è valido quanto il diritto? Guardate il grano, dice un profeta, osservate come sono bianchi i campi, non aspettano che di essere mietuti. Smettiamola di rammendare le parole vetuste di una vetusta tribù, ormai cadute in disuso. Mi spiego.

Alcune montagne si possono scalare da una parete e non dall'altra. Discorso analogo vale per l'esistenza di Dio, problema arduo e totalmente insolubile, se posto in maniera ingenua. Le difficoltà invece diminuiscono se chiariamo subito che ci troviamo di fronte a una discussione di natura semantica – com'è il caso della maggior parte delle discussioni. Alla domanda «Dio esiste?» è meglio rispondere no, Dio non esiste, soprattutto se si è «credenti». Perché Dio non ha bisogno di esistere per essere. È il contrario, anzi. Se «esistere» vuol dire «non essere», anzi «uscire dall'essere», come sostenevano i greci e Heidegger (nell'Appendice riporto la fonte), è meglio dire che Dio, identico all'essere, non esiste. Dio non può essere fuori di sé poiché lui è

tutto. È questa la logica che spinge lo gnostico Basilide a dire che Dio è *niente*, più niente del niente, un «niente che non esiste». Infatti soltanto il niente è privo di esterno. Un uovo di pulce osservato al microscopio esiste infinitamente più di questo infinitamente niente che è Dio. Non è un paradosso.

La nostra stupidità

Lo ripeto: Dio non esiste, non prende la porta, non se ne va. Non prende proprio niente. Non è preso. Non mangia, non è mangiato dice un testo vedico. Se ne sta impassibile, chiuso nel suo riserbo, raccolto nel suo *in sé*, come la cosa kantiana, modello di tutti i reclusi, non nato, brusco, silenzioso, solitario, immobile e sconcertante. Le nostre categorie, i nostri universali, le nostre parole ingenuie, stupide, puerili sono impotenti.

Un'obiezione sorge spontanea: se Dio non esiste, da dove provengono queste scintille, questi segni, questi irraggiamenti, queste «teofanie», per usare un parolone da teologi, questi splendidi avatar che illuminano l'orizzonte e la storia, la natura vergine e il fondo dei cuori? Risposta: dall'essere, da quell'essere che non esce mai allo scoperto ma accenna. Lo dice Eraclito, come sempre in maniera oscura, ma superba: «Il signore, cui appartiene quell'oracolo che sta a Delfi, non dice né nasconde ma accenna». I cenni divini giungono sino a noi, che abbiamo un piede nell'esistenza, rischiarano le nostre menti e scaldano i nostri cuori. Per questo pensiamo e diciamo: «Il Dio che accenna è nostro simile, non può essere che così. Altrimenti come potremmo comprendere i suoi cenni? È come noi, con noi, dunque esiste». Dimentichiamo che l'esistenza è soltanto una soluzione di ripiego.

Possiamo proporre anche un altro motivo, semplice e solido, per cui non sarebbe corretto dire che Dio esiste, ed è che l'esistenza implica individuazione, limitazione, separazione, temporalità, tutte caratteristiche evidentemente estranee all'idea di divinità, anzi inconciliabili con essa. Dio non è a nostra immagine, è *separato da tutto*. Non cattureremo questo pesce dei grandi fondali all'amo dell'esistenza, non lo faremo cadere nelle nostre reti. Troppo piccole, le nostre reti. Troppo piccola, la nostra mente. Troppo piccoli, i nostri concetti. D'accordo, ma allora a cosa appoggiarsi? Come progredire? Bisogna cercare ancora, con ardore.

Riepilogando: l'esistenza di Dio non può essere data per scontata neanche da un credente. Non è ovvia. Siamo noi, invece, a trovarci sotto la cappa dell'esistenza. Ma ne siamo poi proprio sicuri?

2

Perché Dio esiste

Devo ora parlarvi dell'esperienza che è all'origine di questo libro. Non userò le parole del filosofo, né quelle del credente, ma le parole comuni, di tutti i giorni, come si conviene a una storia comune, che vi racconterò subito perché mi riguarda.

Da bambino avvertivo una «presenza» - ancor oggi non trovo parola più adeguata per parlare di questa esperienza. Mi accompagnava quando andavo a scuola o allo zoo, quando uscivo dal cinema o guardavo il cielo: si manifestava all'improvviso, era nella corsa delle nubi, nel mormorio dell'acqua, nel volo degli uccelli, era il silenzio fra le urla nel cortile durante la ricreazione. Non sapevo perché venisse, perché

se ne andasse – ancor oggi ignoro le leggi che regolano il suo arrivo e la sua partenza.

Nell'adolescenza e poi nell'età adulta, questa presenza c'era ancora, forse meno intensa ma più consapevole. In Spagna, in Pakistan, nei Paesi Bassi, nei diversi paesi in cui ho lavorato, lei c'era, amichevole. Divenne ai miei occhi il nucleo segreto della mia identità. Nessuno la vedeva, io non ne parlavo con nessuno. Talvolta abbagliava, come certi paesaggi innevati. Allora mi sembrava di avere raggiunto lo scopo, o meglio, a ripensarci, era come la promessa che un giorno lo avrei raggiunto. In altri momenti la presenza si attenuava, diventava intima. Era allo stesso tempo vaga e sapida, senza caratteristiche stabili, come quegli stagni tranquilli, quelle strisce di nebbia in cui i pittori cinesi tentano di cogliere un riflesso del Tao. Non avevo la «fede», non mi piace questa parola. Si trattava piuttosto di un contatto: ero connesso, *collegato*. Se questo significa avere la fede, allora sì, avevo la fede, ma una fede spoglia: quella presenza mi piaceva, ma non credevo in niente. Ancor oggi, non credo in niente.

Adolescente foruncoloso e filosofante sui banchi della Sorbona, indifferente al mondo che esisteva al di là della grande circonvallazione, vivevo senza pensieri. Mi accompagnava la sensazione di non essere l'anonimo individuo che ero secondo tutti i parametri sociali – nascita, ricchezza, amicizie, talento – e che ero destinato a restare. Capivo d'istinto, senza esserne ben consapevole, che la compagnia migliore, quella che tutti desiderano, non si trova nelle splendide feste, i grandi palazzi, i club esclusivi, la celebrità, la ricchezza, l'eleganza, e neanche nell'essere divertenti, intelligenti o pieni di

talento. Si trova là dove ci sei tu, punto. In qualsiasi luogo, siamo comunque dei privilegiati, in una capanna sulla riva del Niger o in compagnia delle pulci a Karachi: dal momento che ci sei tu, va bene. Siamo nel centro. E io c'ero, ogni tanto, con te.

«Il posto migliore è quello in cui sei adesso» scrive Rūmī.

In questa ottica, la concezione gerarchica del mondo con i suoi livelli e i suoi ruoli si dissolve progressivamente e finisce per scomparire in una insondabile uguaglianza.

Avete notato? Dico «tu». Lo dico mio malgrado. Quando Nietzsche scrive: «Dio è morto» vuol dire che è morto il Dio personale, quello con cui ci rapportiamo appunto a tu per tu. La presenza di cui vi parlo era intensamente personale: avevo un amico che c'era sempre. Ancor oggi mi viene spontaneo il «tu», il pronome dell'intimità, ma anche se non mi venisse spontaneo, so che esiste un luogo in cui lo sarebbe, il migliore dei luoghi, il migliore dei posti, se solamente lo cercassi con ardore, costanza e determinazione, come il re Br̥hadratha cercava l'*ātman*.

Questa presenza mi faceva capire parole delle Scritture di cui altrimenti mi sarebbe sfuggito il valore, come queste: «Mi baci egli con i baci della sua bocca!». Mi esprimo in modo ingenuo. Sfloro il ridicolo o l'impudenza, forse entrambi. Ma devo cercare di essere onesto. E comunque non insisto. La tua presenza era radiosa, felice, tranquillizzante. Lo sfondo della vita, di solito scialbo, acquistava colore, sapore e luce. Amico, tu davi un colore amichevole alla vita. La rendevi affascinante. A volte te ne stavi in disparte,

dietro la pergola. In altri momenti, ti perdevo del tutto, per mesi, finivo per dimenticarti; allora mi prendeva una profonda disperazione, e più di una volta per la tristezza mi sono tuffato volontariamente in un'acqua nera, in luoghi in cui gli uomini si perdono. Ne uscivo smarrito, svilito, insudiciato.

Quando tu eri con me, sospendevo il giudizio. Non preoccuparti, mi sussurravi: perché preoccuparti dal momento che ci sono io? Mi veniva evitato il tempo della paura e del tremore, della fatica, del risparmio, dei tassi d'interesse e dei conti, in poche parole il tempo della vita adulta. Mi tiravi fuori dai pasticci. Mi toglievi le castagne dal fuoco. Com'era leggero il tuo fardello! Rendevo leggeri tutti gli altri. Sulle mie spalle non hanno gravato i pesi che gravano sulle spalle degli altri uomini. Che regalo! Il più bello. Non mi vanto di nulla. Ho ricevuto senza dare. Quando la Fata cattiva se n'è andata, non mi aveva lasciato niente: te, soltanto te, costretto ad «arrangiarti» con me, a fare del tuo meglio. Con questo legno parlato, l'architetto deve costruire la casa; tu devi venire a patti con un altro aborto ancora. Ma non è questo il tuo materiale privilegiato, l'aborto?

Ora sono vecchio. I miei capelli sono diventati grigi, poi bianchi, poi gialli. Quello che ho raccontato avveniva molto tempo fa. La vita si assottiglia. L'assenza è diventata il nostro modo di stare insieme. Tu sei sempre al centro, tieni sempre le fila, ma soltanto quelle più grosse, e lasci le altre a me. Devo fare come se fossi adulto, come se tu volessi che io lo fossi, mio malgrado. Non compari più, o solo di rado, sulla scena. Cerco di fare ciò che devo. Vado dove mi dici di andare, dove non mi sento spaesato,

arbitrario, ma accompagnato, guidato, appoggiato, sostenuto. Mi affanno a trovare il mio posto nel cerchio della necessità, a volte cado, mi rialzo, poi ricado, come un uomo che non si regge in piedi per l'alcol o la stanchezza cerca di tornare a casa, alla sua *querencia*.

Vivo a Nizza; non dirò – come dice Charles Juliet a proposito di Lione – che è «la mia città», la sento estranea, eppure mi capita ancora di cercare lungo le sue strade, nel rosso bagliore del tramonto e nella luce dell'inverno, nel mutare dei venti e del mare, i segni della presenza. Talvolta ne intravedo il riflesso cangiante. Non lavoro più. Il telefono non squilla più. «È bene farsi precedere nella tomba dal silenzio che vi troveremo» scrive Chateaubriand. L'Incantatore, il cui odio per l'islam era pari alla sua ignoranza, sarebbe rimasto sorpreso di sapere che queste sue parole, indirizzate a Monsieur Villemain, sono la felice riproposizione di un antichissimo precetto del profeta: «Dovete morire prima di morire».

Mi sembra di entrare in quella «zona della morte» di cui parlano gli alpinisti quando superano gli ottomila metri. Ritardatario sulla terra, come l'Incantatore ma senza il suo genio, comprendo che è giunto il momento di sporgermi di nuovo verso la misteriosa presenza. È stata una chimera destinata a indorarmi l'amara pillola dell'esistenza? Forse, ma allora dovete ammettere che si tratta di una chimera ampiamente condivisa. Ciò che vi racconto non ha niente di eccezionale. Credo che sia la materia prima dell'esperienza religiosa più comune, vissuta da centinaia di milioni di uomini e donne comuni, come me, oggi come prima del diluvio, nonostante l'Illuminismo, il contro-

Illuminismo, la rivoluzione industriale e tecnologica, il suo prevedibile fallimento e gli anatemi di Nietzsche.

C'è bisogno di aggiungere che questa esperienza comune è libera da ogni dogma? Essa è indifferente alle appartenenze religiose, si adatta a tutto, come l'acqua, simbolo della Via per gli antichi saggi cinesi. Perciò si concilia perfettamente con la modernità e l'eredità che questa ha ricevuto dalla Grecia: la libertà di pensiero.

La presenza è segreta, ma è un segreto che l'intera natura urla ai quattro venti. Gli uccelli che alla sera volteggiano in formazione compatta partecipano a questa festa come gli affusolati gabbiani che contemplano il cielo immobili sulla sabbia. Intuiscono la presenza, come la intuiscono gli alberi e i fiori, e la foglia che cade dall'albero, e il sole che scherza tra le foglie, e le montagne rosseggianti nel crepuscolo, tutti sono a conoscenza del segreto, tutti ne danno testimonianza. Soltanto gli uomini lo ignorano, troppo indaffarati, troppo presi da se stessi.

Ma l'enigma rimane: perché arrivi e te ne vai? Perché non sei sempre al mio fianco? Perché questa agitazione, queste vertigini, questi scoramenti, queste cadute e perdite di memoria? Perché non riesco a stare eretto se non dopo essermi rivoltato nella polvere? Hai qualche idea? Cosa ti aspetti da me (benché io lo sappia)? Cosa ci faccio qui? E poi, chi sei tu? Sei un angelo custode, un *jinn* protettore, un amico di cui vorrei sentire più spesso la mano nella mia?

Avvicinati, perché sono un peccatore...

Sono nato cristiano, i miei genitori mi scelsero per madrina una donna che con la sua fervida devozione spazzò via le mie montagne di dubbi e di ironie. Mi prendeva in giro perché mi piaceva Voltaire. Mi mostrava il Cristo a proposito e a sproposito, secondo il suggerimento di Paolo. Cercava di farmi capire che il mostro che ero (lei non adoperava questa parola), materia refrattaria e attraversata da crepe, avrebbe trovato la sua Forma nella contemplazione di quel volto luminoso.

Jacqueline Frié, così si chiamava la mia madrina, aveva scritto un libro di poesie intitolato *Toucher terre*, «toccare terra». Pregava per me, che ne ho tanto bisogno, e per gli altri suoi figliocci. Non so se queste preghiere abbiano «funzionato», ma le esprimo qui la mia riconoscenza. Devo alle sue parole la presenza amorevole che illuminò una parte della mia vita? È il Crocifisso di Jacqueline che vive, o meglio vivacchia, al mio fianco, e tremola all'orizzonte come una lanterna scossa dal vento? Oppure, in un'ottica più sobriamente clinica, ho goduto a lungo di un surplus di serotonina, dopamina e adrenalina, giunto infine a esaurimento? Della disfunzione di una ghiandola surrenale prodottasi quand'ero piccolo?

Scrivendo questo libro, penso a te, Jacqueline, e all'amico che mi hai lasciato. Dove sei, ora che hai *toccato terra*? E dov'è ora la luce felice che ci univa? La rivedremo insieme un giorno?

3

Meister Eckhart: nel fondo

Allora, Dio esiste o non esiste? Il lettore l'avrà sicuramente capito: se conosciamo Dio con la

ragione, e gli attribuiamo il senso circoscritto che ho dato alla parola «esistenza», allora Dio non esiste; ma se lo conosciamo con il cuore, questo sesto senso, sala oscura in cui il proiezionista avvia e interrompe il film a suo piacimento, allora sì, esiste. Meister Eckhart, padre della mistica tedesca vissuto a cavallo fra Duecento e Trecento, ha utilizzato un termine particolare per distinguere Dio dalla sua essenza, chiamando «divinità» (*Gottheit*) la seconda. La divinità supera ogni dualismo, e dunque anche la nostra ingenua distinzione fra esistenza e inesistenza.

Meister Eckhart (1260 circa - 1328 circa), nato a Hochheim in Turingia, studiò a Erfurt, Colonia e Parigi; fu alto prelato dell'ordine dei domenicani, autore di sermoni e trattati, e fa sentire il suo profondo influsso ancor oggi, a settecento anni dalla morte.

La sua meditazione su Dio, cominciata - come avevano fatto tutti - dall'inizio, dalle cose semplici quali il volto e la forma, approdò a una realtà completamente diversa, un metafisico triangolo delle Bermude in cui le realtà individuali venivano risucchiate dalla «inesistenza». Ma Meister Eckhart era un esploratore coraggioso, e non batté in ritirata. Cercò di penetrare i segreti di quel continente a lui ignoto e di spiegarli con parole semplici.

Appena questa cosa (la *Gottheit*) entrava nel suo campo di coscienza (forse non è un modo corretto di esprimersi ma non credo ci sia un unico modo corretto), quando dunque questa realtà entrava nel suo campo di coscienza, essa assorbiva il campo e la coscienza e Meister Eckhart stesso e il Dio personale che lo aveva accompagnato fino a quel punto. Questa realtà

vertiginosa appariva a Meister Eckhart come il fondo originario di tutto, o meglio il «senza-fondo» di tutto, ripido, scosceso, aperto, immenso e omogeneo, acquattato sotto l'eterogenea apparenza delle cose. Chi volesse conoscere questa realtà non ci riuscirebbe. Chi volesse rappresentarla otterrebbe l'effetto contrario: se ne allontanerebbe.

«Dio diviene e passa» scrive Meister Eckhart. La favilla che guizza dal fuoco abbarbagliante si dilegua nell'oscurità, ma il fuoco, quello, non diviene, non passa. Dio può essere afferrato, amato, distrutto: passa. Ma la divinità è inafferrabile, indistruttibile e indefinibile: non passa. Dio è diverso dalla divinità come il cielo dalla terra, dice Meister Eckhart. Ecco perché li chiama con due nomi diversi. Cielo e terra, sole e luna non hanno forse nomi diversi?

«Dio si forma dove tutte le creature esprimono Dio: là si forma "Dio"» scrive ancora Meister Eckhart. «Quando io ero ancora nel fondo, nel terreno, nella corrente e nella fonte della divinità, nessuno mi chiedeva dove volessi andare o cosa facessi: là non v'era nessuno che mi potesse interrogare. Ma quando fluii all'esterno, tutte le creature dissero: "Dio"». Noi esclamiamo «Dio!» dopo, soltanto dopo, quando la risacca dell'esistenza ci ha ghermito e gettato fuori, nel tempo, consegnandoci alla superficie ruvida delle cose. Allora sì, è vero, esclamiamo «Dio!» perché non siamo più «nel fondo», sommersi. Esclamiamo «Dio!» perché *esistiamo* di nuovo; e Dio, quel poveraccio, anche lui infinitamente piccolo, transeunte, impalpabile, trascurabile, se confrontato alla divinità, è imprigionato come noi nelle maglie dell'esistenza. Quanti rimpianti allora! Allora, sì,

esclamiamo «Dio!» perché non possiamo far altro che urlare e invocare il nostro compagno di sventura. Esclamiamo: «Dio, dove siamo finiti, io e te?» Oppure: «Dio, dove siamo caduti!». Ma è già troppo tardi. Siamo rimasti intrappolati nel Verbo e nella scintillante, sottile trama delle parole al suo seguito, e Dio è intrappolato con noi. Ci prendiamo la testa fra le mani, come Adamo cacciato dal paradiso. Caduta abissale, ridimensionamento. Eccoci definiti, individualizzati, calati in un corpo, minuscoli. Insomma esistenti.

Quel giorno l'uomo è turbato, e quando esclama «Dio!» oppure «Dio, salvami!» è di certo lontano, lontanissimo dall'unità originaria. La situazione era diversa «nel fondo» dove non c'era la caliginosa pluralità dell'esistenza, dove non c'era Dio e, di fronte a Dio, come in uno specchio, qualcuno che esclamasse «Dio!». C'era una realtà senza contaminazioni, senza qualità né attributi: *Gottheit*. Semplicità pura, gioia pura, puro essere.

La Chiesa cattolica ha condannato ventotto tesi di Meister Eckhart, alcune perché eretiche, altre perché controverse, temerarie o in odore di eresia. Il rimprovero principale che gli veniva mosso, e da cui sembrano derivare tutti gli altri, è di essersi allontanato troppo dal senso comune della Chiesa: «Ha voluto sapere più di quanto fosse opportuno» riassume la bolla di condanna *In agro dominico*, emanata nel 1329 dal papa francese Giovanni XXII. Circostanza aggravante, Meister Eckhart non teneva la propria dottrina per sé e un circolo ristretto: la diffondeva pubblicamente con sermoni in volgare. Laici

impreparati potevano esserne sconvolti. Meister Eckhart seminava zizzania nel gregge.

Con questa condanna si chiude una porta. La divinità viene relegata nel fondo, e con essa le idee chiare e distinte. La faglia tra fede e ragione, dramma dell'Occidente, si allarga provocando sismi di intensità variabile; oggi la faglia è diventata un oceano, e ciascuna delle due segue la propria strada senza più preoccuparsi dell'altra.

Meister Eckhart non aveva paura di esporre il proprio pensiero con chiarezza. A differenza di tanti teologi e filosofi venuti dopo di lui, non considerava l'oscurità una virtù. Al contrario, voleva gettare quanta più luce possibile sull'enigmatico continente della mistica e riferirne con parole potenti e semplici. Voleva edificare e rischiarare, come avevano fatto i greci prima di lui. Non era un uomo diplomatico. Era originale, seguiva sempre l'istinto. Diceva ciò che vedeva, senza giri di parole, come fanno i tedeschi, come avrebbero fatto più tardi Lutero e Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger. Non conosco nessun altro, teologo, mistico, filosofo, sia egli ebreo, cristiano o musulmano, che abbia il coraggio di dire che Dio «passa» e che dunque è come noi un viandante sulla terra e in cielo. Meister Eckhart pensava che la verità si sarebbe fatta strada per una innata forza segreta. Forse non immaginava che la strada sarebbe stata tanto lunga e tortuosa, e i suoi avversari capaci di un odio così cieco.

La divinità giace nel fondo dell'anima. Quando l'uomo non è più «fissato all'esterno», quando nulla più lo trattiene, nessun desiderio, nessun timore, né ombra, né immagine, cade nel

profondo, nella «natura originaria» dell'anima. Meister Eckhart sottolinea la necessità di questa caduta e allo stesso tempo la gioia che l'accompagna. Evidenzia così una legge della mistica, fondamentale quanto la legge di gravitazione in fisica: se un uomo non è trattenuto da nulla, se non è attaccato a nessun bene materiale o intellettuale, a nessun sapere, nessuna fede, nessuna reputazione, nessuna rappresentazione, se è senza qualità, immemore di sé, cade, inevitabilmente, come la mela di Newton. Dove cade? Nella divinità, che è la *faccia nord* di Dio.

Dio non tollera il vuoto, né nella natura né nell'anima. Non può fare a meno di irradiarsi dovunque indistintamente. «Dove e quando egli ti trova pronto [cioè vuoto]» scrive Meister Eckhart «deve operare ed effondersi in te, proprio come il sole non può fare a meno di effondersi, e nulla può trattenerlo, quando l'aria è limpida e pura». Quando non ci sono più veli, brilla la luce. Non può essere altrimenti. Perciò chi intraprende questa ricerca non si prefigge mai di costruire un sistema, una teologia, un dogma, ma piuttosto di decostruire, fare spazio, sottrarre, proprio come si sbuccia una cipolla, e di sprofondare finalmente nel non-sapere di Dio, aspettando con pazienza di essere catturato.

Un giorno Meister Eckhart, l'uomo che non voleva essere «fissato all'esterno» perché amava troppo la libertà, scomparve senza lasciare tracce, come Laozi, il misterioso autore del *Tao tê ching*. Ignoriamo il luogo e la data precisa della sua morte. Quando scomparve si stava recando ad Avignone per difendersi al cospetto del papa dalle accuse che gli erano state mosse. Non si seppe più nulla di lui, come non si seppe

più nulla del re Bṛhadratha dopo la sua partenza per il Nord.

4

Lo hanno già visto

Il mīṭāq

Come già sappiamo, nell'islam esiste un'ottima ragione per credere all'esistenza di Dio. Dio è una vecchia conoscenza dell'umanità, la più vecchia di tutte, è profondamente radicata nell'inconscio collettivo, e nessun uomo la ignora. Come dimenticare un incontro simile? Esso è inciso in un eterno presente, al di sotto della coscienza diurna, nascosto, rimpiazzato, in attesa di essere riattualizzato. Quest'incontro inaugurale - e di ottimo augurio: non è lui che alimenta l'inestinguibile speranza? - è raccontato nella sura del Corano intitolata «Il limbo» (7, 172). La riporto al presente. A quei tempi, nell'*oceano della pre-eternità*, Dio riunisce tutti gli uomini «e li fa testimoniare contro se stessi» dice la sura. «Non sono io» chiede Dio «il vostro Signore?». Tutti gli uomini, abbagliati dallo splendore divino, rispondono in coro con un'esclamazione di gioia proveniente dalla radice dell'essere: «Sì, l'attestiamo».

Ecco. Fine dell'esordio. Sipario. Il Corano non va tanto per le lunghe. Non usa mai cento parole quando gliene bastano due. L'islam chiama questa testimonianza primordiale *mīṭāq*, termine di solito tradotto con «patto», «alleanza», «convenzione», e scolpito come un sigillo indelebile nell'anima di tutte le creature, anche in quella di Satana, soprattutto in quella di Satana.

Oggi sembriamo molto lontani dalla visione iniziale, di cui rimangono tuttavia quelli che possiamo chiamare «segni». In virtù del *mītāq*, i segni ci appaiono sotto forma di ricordo, reminiscenza, ricapitolazione. Il termine arabo che indica il segno, il segnale divino, è *āyāt*, che indica anche i versetti del Corano, il Libro-segno. Il ricordo è una dimensione essenziale dell'islam, e più in particolare del sufismo, che dell'islam è il midollo. Il termine che traduco qui con «ricordo» è *dikr*. Il *dikr* è la materia prima del sufismo, che possiamo definire (ancora una definizione) come ricerca dei segni divini, sassolini per tornare all'inizio di tutto.

Il più vivente (*al-Hayy*) risiede nel sottile, nell'implicito, negli interstizi, a monte, nel non manifestato, dove il tempo è come sospeso. Da quel nonluogo, lancia segni come il fuoco scintille. Dove li lancia? Verso cosa? «Nei cuori e negli orizzonti» assicura il Corano, vale a dire nella natura universale e nel fondo, anch'esso universale, di ogni anima individuale, dove i segni si fanno eco.

Quando niente lo ostacola, Dio esce da niente. Allora si dispiega, fugacemente, nell'apparenza: è questo il segno. E l'uomo che vive nell'apparenza gioisce perché l'Essere unico si è mostrato nella dimensione del tempo e della pluralità.

Quando l'uomo vede un segno, gli torna alla memoria, in gradi differenti, la grandiosa visione originaria, il *mītāq*. Allora esclama esultante: «È Lui». «Lui» (*Huwa*) è il pronome che indica Dio nella sura intitolata «Il culto sincero», una delle ultime e più brevi del Corano, dove leggiamo: «Di': "Lui, Dio, è l'uno"». Il pronome *Huwa*, dice al-Jurjānī nel *Libro delle definizioni*, esprime la

«più interiore delle realtà interiori» di Dio, il mistero del suo «intimo occultamento senza nessuna autodeterminazione».

Tuttavia l'uomo non potrebbe dire: «È Lui!» se non avesse già visto Dio. Quando esclama: «È Lui!» è come se dicesse: «Ma certo, naturalmente, è Lui». E, subito dopo, si chiede: «Come ho fatto a non accorgermene prima? E per tutto questo tempo? Per quale incantesimo degno di Šahrazād? Cos'è questa storia che viene chiamata "mondo"? Che sortilegio è mai questo?».

In virtù del *mītāq* ogni conoscenza di Dio è riconoscimento.

Non si giunge a Lui, si torna. Si ricorda.

A Lui, l'origine, si fa ritorno.

Disuguaglianza della memoria nel «Fedro»

Se la filosofia del liceo non ve ne ha fatto passare per sempre la voglia e vi viene in mente di aprire, o riaprire, il *Fedro* di Platone, ci troverete un insegnamento un po' simile a quello del *mītāq* e al altrettanto degno di essere meditato. Insegna Platone che all'inizio, *in illo tempore*, prima di precipitare nel divenire, l'anima dell'uomo è potuta ascendere, al seguito degli dèi, fino alla sommità della volta celeste. Lassù ha goduto della visione del Bene assoluto - il Bene di Platone è l'equivalente del *brahman* degli indù, di quella realtà che l'islam chiama «Allāh» e Meister Eckhart «divinità». Se i tre non sono la stessa cosa, questo libro è inutile, non esiste nessun elefante intero, non esiste nessuna faccia nord, e i ciechi hanno ragione.

Il Bene (*tò agathón*) è il nutrimento degli dèi. Lo si contempla da un punto panoramico,

belvedere dell'universo, che gli dèi raggiungono al termine di un'ascensione ordinata, facile e per loro priva di fatica. Una volta arrivati, si fermano a lungo per contemplare il Bene e saziarsene. Ma raramente gli uomini accalcati dietro di loro salgono tanto in alto e, quando succede, non vi restano a lungo, vengono riafferrati dalla pesantezza. Tuttavia cercano di vedere qualcosa appoggiandosi nella confusione gli uni sugli altri. Si reggono in precario equilibrio sulla vetta inondata di luce, prima di ricadere, dispersi come fiocchi di neve, quaggiù - in terra d'esilio.

Qual è la natura del Bene, nutrimento degli dèi e degli uomini? Platone risponde: il Bene è «l'essere che realmente è, senza colore, senza forma e non visibile, e che può essere contemplato solo dalla guida dell'anima, cioè l'intelletto, e intorno a cui verte la conoscenza vera».

Dopo questa magnifica visione inaugurale dell'esistenza, che faceva presagire di meglio, l'uomo ricade sulla terra piena di complicazioni, sporadicamente illuminato dal ricordo della sublime realtà scorta lassù. Poiché ha già percepito l'essenza, le intuizioni celesti gli si presentano sempre sotto forma di reminiscenza. La saggezza consiste in una rammemorazione perfetta.

Non tutti gli uomini hanno la medesima capacità di riconoscere l'essenza perché non tutti nel loro soggiorno celeste hanno potuto contemplarla allo stesso modo. Alcuni hanno visto chiaramente il fondo del cielo - le «realtà oltre il cielo» - mentre altri, i ritardatari, i deboli che non hanno saputo farsi strada nella ressa, hanno goduto soltanto di una visione insufficiente e incompleta del Bene. La

disuguaglianza dei destini umani sulla terra è conseguenza della qualità della visione iniziale. Ci sono anime di prima classe, e sono quelle che ricevono le «porzioni» di vita migliori; poi ci sono quelle di seconda classe, poi quelle di terza classe... Quanti hanno visto nitidamente che cosa c'è lassù, diventano amici del sapere, della verità e della bellezza. Intimi delle Muse, sono ispirati da Eros. Questi sono i filosofi. La nostalgia della patria originaria li porta a sacrificare con gioia i propri interessi e persino la propria vita pur di contemplare di nuovo il cielo. Invece quanti hanno goduto soltanto di una visione sbiadita e deformata diventano tiranni. Fra i primi e gli ultimi, tra i visionari e i ciechi, ci sono parecchi livelli intermedi nei quali si collocano, in seconda posizione, i guerrieri e i governanti, poi gli uomini d'affari, i commercianti, gli uomini politici ecc.

L'aristocratico Platone esprime qui una concezione del mondo in cui la disuguaglianza ha un fondamento naturale e non culturale. Meglio ancora, tale disuguaglianza affonda le radici nel cielo, come le caste in India o certi alberi all'ombra dei quali trovano riparo i *sādhu*. La disuguaglianza è metafisica. Dipende dalla memoria: i migliori sono coloro che meglio ricordano. Ma, attenzione, non si tratta della memoria di tutti i giorni, della memoria che per esempio permette a Gabriel Funes, lo sventurato protagonista di un racconto di Jorge Luis Borges, di ricordare tutto, ma proprio tutto, in seguito a una caduta da cavallo, tanto da trovarsi ingolfato, colonizzato, soffocato dai ricordi. Al filosofo si chiede l'esatto opposto: la capacità di dimenticare tutto per concentrarsi alcuni istanti su certi segni – i più splendidi sono la verità e la bellezza – e poi, utilizzandoli come gradini,

risalire verso la loro sorgente e la loro essenza, che è il Bene.

La prospettiva dell'islam è diversa. Nel *mīṭāq*, la visione iniziale di Dio, il Corano non parla di gradazioni. Tutti i figli di Adamo, uniti – una volta tanto – come le dita di una mano, hanno riconosciuto Dio. Tutti hanno inoltre testimoniato il suo splendore: «Sì, sei tu». Ecco perché, dinanzi a Dio, gli uomini, e anche le donne, sono tutti uguali «come i denti di un pettine». In teoria. Dinanzi a Dio. Concludiamo osservando che nell'islam il ricordo di Dio non è prerogativa dell'umanità. Tutte le cose create, le montagne, le pietre, le onde del mare – che noi, essendo ciechi, immaginiamo cieche –, gli uccelli, i pesci, gli insetti sono nel loro più intimo segreto (*sirr*) assortite nella contemplazione-rievocazione di Dio: «Non c'è cosa alcuna che non canti le sue lodi» dice il Corano (17, 44). Tutte le creature lo glorificano, anche le infime. Ecco perché tutte – dalla pianta all'arcangelo – sono degne di rispetto. Ed ecco perché non può che stupirci la barbara pratica ancor oggi in uso della macellazione *ḥalāl*. La sua persistenza indica che all'interno dell'*umma* (comunità musulmana) prevale un'interpretazione letterale, non meditata, non distaccata né compassionevole, del Corano.

L'uomo che aveva perso la testa

Una breve storia indiana ci ricorda che questo meraviglioso esordio nell'essere non ha luogo in un lontano passato ma qui e ora. Bisogna soltanto prenderne consapevolezza.

Un uomo molto anziano che vive a Śrāvastī, città un tempo importante e situata sulla riva di un fiume oggi prosciugato, è convinto di avere

perso la testa. Corre in ogni direzione come un pollo decapitato, urlando: «Dove sei, testa mia? Dove sei, testa mia?». Non la trova. Poi un giorno – nel frattempo è invecchiato ancora e il suo volto è diventato duro come la pelle del coccodrillo – capisce a un tratto, non si sa in quale circostanza, ma con un sollievo immenso, che la sua testa è lì, proprio lì, sulle sue spalle, e che non si era mai spostata. Cercava qualcosa che in realtà non aveva mai perso, un po' come chi è distratto cerca gli occhiali che ha sul naso. Quell'uomo era soltanto assente, come la vera vita, non era lì. Dov'era? *Altrove, fuori, da qualche parte, chissà dove.* Per quale sortilegio cerchiamo ciò che non abbiamo perso?

Benché questa storia sia di origine buddhista, possiamo considerarla una piccola introduzione al Vedānta. Il suo principale esponente, Śaṅkara, ci insegna che no, no, non abbiamo perso la testa, mai, non abbiamo perso niente, no, no, non siamo persi nel mondo, no, siamo fondamentalmente ciò che siamo sempre stati: Dio.

La breve storia e il Vedānta ci danno una buona notizia, una grande notizia. Ci torneremo.

IV

FRAMMENTI DI ELEFANTE

Non posso dare per scontato che l'islam e l'induismo, da cui provengono i nomi divini utilizzati in questo libro, siano già noti, e perciò ora vorrei abbozzare un quadro o, meglio, tracciare uno schizzo, un piccolo schizzo sintetico di queste due grandi religioni. Naturalmente non ho mai cercato di metterle a confronto e tantomeno di giudicarle. Come giudicare l'islam? Come giudicare l'induismo? Chi sarebbe così presuntuoso o audace da erigersi a giudice di fenomeni di tale portata, di tale complessità e profondità, la cui eco si propaga nei secoli? Giudichiamo forse l'orbita dei pianeti? La traiettoria delle meteore? No, le osserviamo. Ci limitiamo a osservare; è più sicuro e più interessante.

Gli umanisti di un tempo lavoravano all'ombra della croce, sotto due aspetti. Innanzitutto perché vivevano immersi nella cristianità, e poi perché dovevano allargare le braccia a dismisura e in due sensi opposti per conciliare due culture dalle sensibilità contrastanti: la cultura giudeocristiana e la cultura grecolatina, Gerusalemme e Atene. Lo scontro fra queste due zolle tettoniche ha prodotto il fuoco fatuo chiamato «Europa». Gli umanisti si reggevano in equilibrio sulla faglia, non catalogabili, alacri, protesi verso l'obiettivo, mai raggiunto, dell'universale.

Oggi, questo lavoro è più complicato di un tempo. Per arrivare a una visione aperta del

mondo l'umanista non deve più dipanare solo due matasse, ma tre: i monoteismi, islam incluso; il polo greco, portatore dell'indispensabile pensiero critico; i poli indiano e cinese.

Se restiamo alla periferia, il compromesso si rivela presto impossibile. L'umanista del Rinascimento andava a cercare l'unità dove essa si trova: nel centro. E sulla base dell'intuizione, o meglio dell'esperienza, che aveva maturato del centro, ripartiva a tentoni verso la periferia. Strada facendo cercava di *collegare, unire, articolare*, come dice Roger-Pol Droit. Non si rassegnava mai alla compartimentazione. Ma così l'umanista, uomo dell'ampiezza, entrava inevitabilmente in conflitto con gli spiriti angusti, attaccati alla lettera, integralisti, specializzati, fanatici, provinciali, chiusi in se stessi, la cui attività preferita, oggi come ieri, è smarrirsi in tristi masturbazioni mentali.

L'umanista veniva, e viene ancora, accusato di sincretismo, panteismo, concordismo, di mettere tutto nello stesso calderone. Ma sa una cosa che i suoi avversari non sanno: che nella loro gabbia la verità soffoca, o meglio che da quella gabbia la verità è scappata a gambe levate tanto tempo fa, perché in una gabbia la verità non vive né respira, e oggi, in questa che oggi chiamiamo «modernità», conviene fare come lei.

Con il mio lavoro ho voluto collocarmi, candidamente o ingenuamente, nella scia della tradizione degli umanisti. Non mi stupirei di fare ben magra figura di fronte a loro. Mi dispiacerebbe, certo, ma non troppo. Mi consolano l'idea che anche loro dovevano nutrire gli stessi sentimenti nei riguardi dei loro modelli greci e latini, e l'idea, più volte espressa, che lo sguardo di un nano appollaiato sulle spalle di un

gigante arriva tanto lontano quanto quello di un gigante. Mi torna in mente anche la bella frase di Eraclito, il filosofo di Efeso: «Chi non spera l'insperabile non lo scoprirà». Se vuoi poco, avrai poco. Se vuoi tutto, forse avrai un po' più di poco.

L'insperato? L'Aperto.

1

L'uomo legato

Racconta Aristotele che alla domanda «Perché siamo nati?» Pitagora rispose: «Per osservare il cielo». Il cielo è un altro nome per indicare l'elefante nella sua interezza.

Soffermiamoci su questa risposta. L'uomo non è nato per fondare una famiglia, costruire una casa, «creare valore» come dicono i capitani d'industria. Non è nato per difendere la propria patria, divertirsi, servire lo Stato, andare su Marte o scoprire i segreti dell'atomo. Non è nato nemmeno per guadagnarsi da vivere. Tutti questi sono obiettivi legittimi, spesso necessari, ma secondari. Così pensa Pitagora. E io ripeto la sua risposta, facendola precedere e seguire da una riga bianca perché essa spicchi meglio: un giorno qualcuno chiese a Pitagora, che secondo la leggenda aveva accumulato nelle sue dieci o venti vite anteriori molti saperi e come Buddha aveva inoltre il potere di ricordare quelle vite, chiese dunque a Pitagora, uomo straordinario, taumaturgo per hobby, all'acuto, selvaggio e dotto Pitagora che rispettava la vita in tutte le sue forme, che amava tutti gli esseri animati al punto da addomesticare un orso e un'aquila, a Pitagora, amico della natura, dei numeri e del silenzio, a Pitagora di Samo, uomo assolutamente

moderno o postmoderno, come preferite, qualcuno dunque un giorno chiese: «Perché siamo nati?».

E Pitagora rispose: «Per osservare il cielo».

Perché il «cielo»? Credo che per il grande filosofo la parola non indicasse il gioco dei pianeti né il maestoso spettacolo della Via Lattea, ma ciò che i pianeti simboleggiano: una prospettiva mentale sconfinata, che nessuna nube può oscurare. L'uomo è nato, Pitagora ne è sicuro, per arrivare a questa veduta panoramica, senza limiti, veramente nuova, incredibile per chi da sempre vive e pensa appartato nel suo territorio. Sono questi il senso e lo scopo supremi della vita sulla terra. Pitagora lo chiama «cielo», l'India «*brahman*» e Meister Eckhart «divinità».

La vocazione della religione è aiutare l'uomo a raggiungere questo obiettivo – e, sia detto per inciso, non è la vocazione anche dell'arte? Più in particolare di quella che possiamo chiamare «arte moderna», iniziata con la pittura della grotta Chauvet? Il suo scopo: sgomberare il campo dai rifiuti, diradare le nubi, aprire una breccia nelle apparenze. Picasso, con le sue *Demoiselles d'Avignon*, si muove nella stessa direzione del Beato Angelico con le sue madonne: verso il cielo – o, per dirla in termini più moderni, verso l'*intima essenza della vita*, che si trova in un bordello come in una chiesa. (La scienza moderna – aggiungerebbe un uomo con competenze che io non ho – non ci sta forse facendo scoprire con il suo linguaggio specialistico, incomprensibile ai profani, la stessa realtà sconvolgente, depurata da ogni

antropomorfismo, alleggerita della zavorra dei concetti di «centro» e «periferia», indicata da Pitagora con la parola «cielo»?).

Senza questa finalità *essenziale*, che con una formula di Hannah Arendt possiamo definire «il reale» o «la realtà vera», niente cibo. Senza cibo, niente religione che guidi, niente arte che metta sottosopra le viscere, niente scienza che dia un senso. Se la religione si smarrisce al punto da prescriverci cosa dobbiamo mangiare o bere, come dobbiamo fare l'amore e con chi, o si imbarca in polemiche teologiche, tradisce la propria vocazione. Questo imponente organismo ha smesso di guardare verso il cielo. Allora gli uomini se ne allontanano. Se chiedete un uovo a vostro padre e lui vi dà uno scorpione, finite per lasciar perdere vostro padre. Passate oltre. Andate a cercare altrove.

L'etimologia della parola «religione» è controversa. Secondo il dizionario storico di Alain Rey, gli autori cristiani riconducono, sulle orme di Lattanzio e Tertulliano, la parola latina *religio* al verbo *religare*, che significa «legare». Un'altra interpretazione, riportata da Cicerone, riconduce *religio* al verbo *legere*, «cogliere», «riunire», o al verbo *religere*, «raccogliere», «radunare». La tradizione cristiana, sebbene non concorde, ha il pregio di essere illuminante, come del resto l'altra: l'uomo religioso è *legato* a Dio (al cielo), o ha la sensazione di esserlo, almeno a tratti. È legato come il tralcio alla vite, il tronco alla radice, la terra al sole, il surfista all'onda. Tiene un filo o un filo lo tiene. È legato come il pesce all'amo («Vi farò diventare pescatori di uomini» dice Gesù ai discepoli), come il burattino al burattinaio. Il burattino non

fa nulla di propria volontà, fa soltanto ciò che decide il burattinaio.

L'uomo legato sa di non pesare più di una stamigna e che la sua vita non vale più di un uovo di mosca, ma poiché sa di essere legato, appoggiato, sostenuto, questa leggerezza non lo angoscia e non lo fa disperare come invece tanti personaggi urlanti della modernità, quale quello dipinto da Edvard Munch nel giustamente celebre *Urlo*. Grazie al suo legame con il nucleo intimo dell'essere, *homo religiosus* si distacca, si allontana dalla periferia. Lo interessa poco ciò che tanto interessa gli altri: il successo o l'insuccesso, una vita lunga o breve, l'abbondanza o la privazione. Dietro di lui c'è qualcosa di più grande di lui, qualcosa capace di reggere la situazione, reggere l'eternità, reggere il filo, ed è la realtà stessa, immutabile, ricca di sensi, di sapori, di segni. E lui – oh miracolo! – è legato a questo centro.

Talvolta, è vero, il burattinaio lo abbandona. Capita. Allora il mondo si spegne. E lui, l'uomo che credeva di essere legato, sostenuto, che credeva di essere già al traguardo, cade. Nel cadere, cerca di afferrare una corda, una sporgenza, una mano, ma niente: nessun appiglio, niente. Nella voragine buia e profonda in cui è precipitato, non gli rimane altro che la conoscenza della sua intrinseca miseria, preziosissimo sapere che nessuno può sottrargli.

Vale la pena osservare che la parola «yoga» deriva dalla radice *yuj*, che significa anch'essa «legare», «congiungere», «tenere stretto», «agganciare», «aggiogare». Lo yoga ha per scopo l'unione. Nel corso di anni di esercizio lo yogin concentra la propria attenzione volta a volta sugli alluci, sui piedi, sulle unghie, sulle

dita, sulle mani, sulle braccia, sulle gambe, sulla pelle, sulle ossa, su ciò che c'è sotto la pelle, sull'inspirazione e l'espiazione, sulla loro ritenzione, sui battiti del cuore e le pulsazioni del sangue, sul flusso e riflusso dei pensieri, delle emozioni, dei sentimenti, e poi un giorno, un bel giorno, un bel giorno nella più bella delle vite, a un tratto la sua attenzione, fino a quel momento dispersa e sequenziale, si unifica. Tutti i pezzi ne fanno uno solo. E questo uno è molto più della somma delle parti. Anche lo yogin è diventato uno. È diventato l'elefante intero. L'indagine che si chiama «yoga» è terminata. In questo senso, lo yoga – insieme di esercizi fisici e mentali che *legano* – può essere definito una «religione», per quanto, come tutti sanno, anche un ateo possa praticarlo con profitto. Non è necessario credere in Dio per fare yoga, è necessario diventarlo – il che è tutt'altra cosa.

2

Frammento numero uno: l'induismo

La Weltanschauung per sempre

«L'induismo è una religione senza fondatori, senza Chiesa, e persino senza nome, perché quello con cui la indichiamo è stato coniato dagli occidentali» scrive l'indianista Jean Varenne. Per indicare questo magma di dèi, riti, credenze, saperi, pratiche, segreti, precetti, ricette per una vita felice e stravaganze che dal Settecento in poi noi occidentali chiamiamo «induismo», il sanscrito dispone di due vocaboli desueti ma di sapore tipicamente indiano: *sanātana dharma*, che possiamo tradurre con «trama universale» o «legge eterna». Nel 1921, sul giornale «Young India» il Mahatma Gandhi si presentava come un

«*sanātani* indù»: «Mi definisco un *sanātani* indù perché credo nei Veda, nelle Upaniṣad, nei Purāṇa e in tutto ciò cui si riferiscono le parole “scritture indù”, e perché credo di conseguenza nella reincarnazione e negli avatar» (gli avatar sono incarnazioni divine).

Le opinioni giuste e profonde, i sentimenti retti e nobili crescono su questa «norma eterna» come i fichi sul fico. L'indù sa bene che i fichi non nasceranno mai su un olivo. Non si tratta di fede, solo di certezza. L'indù è certo di essere radicato in una condizione in cui non c'è spazio per l'erranza. È certo che il suo *sanātana dharma* è ampio, aperto, profondo, semplice, acuto, vero; che è la perfezione stessa, esposta in una lingua perfetta – la parola «sanscrito» significa appunto «perfetto».

A *contrario*, l'indù sa anche che quanto più un uomo si allontana dal suo *dharma*, tanto più le sue opinioni diventano bizzarre, barocche, assurde, grette, effimere, particolari, parziali, usa e getta. Se non lo sapesse, gli basterebbe osservarci e guardare divertito l'avvicinarsi delle nostre mode intellettuali, rapido come quello delle stagioni. L'indù dispone invece di una *Weltanschauung* per sempre: possiede una concezione del mondo robusta, solida, profondamente radicata nel reale, sferica come una biglia. Può anche concedersi il lusso di un certo scetticismo, piccola biglia che rotola all'interno di quella più grande.

Agli europei è stato a lungo rimproverato il loro eurocentrismo. Gli indù non hanno mai smesso di essere indocentrici in fatto di religione, e nessuno si è mai sognato di criticarli per questo – fatto tanto più notevole in quanto l'India ha sopportato ottocento anni di sconfitte,

umiliazioni e occupazione straniera. Ma perché stupirsi? L'indù è integrato in una memoria di lunga durata. Che importanza hanno le vittorie e le sconfitte, la vita e la morte? Sono come la rugiada mattutina: non toccano il cuore delle cose. L'indù non vive nella storia, questa assurda baraonda con i suoi alti e bassi, le sue grandezze e le sue vergogne. Respira sulle vette atemporali, «vive nell'eternità» riassume Alain Daniélou. O almeno questa è la sua aspirazione. La linfa che lo nutre, e che noi chiamiamo «induismo», irriga un albero che affonda le radici nel cielo. Al confronto, un uomo che si fosse formato sull'Illuminismo o sul pensiero di Freud, Marx e Nietzsche, ma ignorasse l'esistenza della prospettiva, sarebbe sul piano mentale un bambino, sprovvisto di una solida base per capire la trama del reale. Tali erano i greci, secondo Platone, rispetto alla saggezza degli antichi egiziani.

L'indù ha una fiducia da elefante. Non ha paura della contraddizione. Voi potete anche non capire dove vuole arrivare, ma lui capisce dove volete arrivare voi, come un uomo in cima a una montagna capisce dove si sta dirigendo l'uomo che cammina nella pianura. Non lo invita a salire, no, non gli interessa minimamente fare proseliti; l'indù - come l'inglese e la vacca, osservava Henri Michaux in occasione di un viaggio a Calcutta nel 1931 - non ama mescolarsi: chi si mescola si perde. Ma se lo straniero salirà, se farà la fatica di allontanarsi dalla storia, da quell'orpello che è la storia, per ascendere all'eternità, dove lo attende l'indù, ebbene, sarà il benvenuto. Scambiamo i nostri punti di vista. Forse l'uno o l'altro ci guadagnerà. L'induismo è una religione fondamentalmente inclusiva: quando l'indù vede un pezzettino

d'islam o di cristianesimo che vale la pena prendere, staccare e assimilare, oplà, lui lo prende, lo ingoia, lo digerisce.

Tuttavia, non scenderà: perché mai dovrebbe uscire dal suo *dharma* globale? Da lì attinge la sicurezza, la tolleranza, il senso della vita, l'intelligibilità del mondo e, com'è stato osservato, a volte persino una certa presunzione, soprattutto se quell'indù appartiene alla casta dei brahmani, i «nati due volte». Strapparli al suo *dharma*? Staccarlo dai suoi punti di riferimento? Toglietelo dalla testa. L'indù ha un coraggio spirituale enorme, anche in procinto di essere giustiziato, come l'indù descritto da George Orwell nel racconto *Un'impiccagione*. Quando è sulla forca, con il cappio al collo, mani e piedi legati, il cappuccio sulla testa, il protagonista invoca il suo Dio, «Rām, Rām, Rām». Soltanto la morte soffoca le sue grida. Ogni tentativo di persuadere l'indù è destinato all'insuccesso, a maggior ragione quello di convertirlo al cristianesimo. Osservava Schopenhauer già duecento anni fa: «Noi invece, mossi da pietà, mandiamo *clergymen* inglesi e fratelli moravi ai brahmani, per insegnar loro qualcosa di meglio e informarli che furono creati dal nulla, e di ciò dovrebbero essere lieti e riconoscenti. Ma ci accade come a chi tira una palla contro una roccia. In India le nostre religioni non attecchiscono e non attecchiranno mai: la saggezza primitiva del genere umano non verrà soppiantata dagli eventi di Galilea; è invece la saggezza indiana che rifluisce verso l'Europa, dove produrrà una trasformazione radicale della nostra scienza e del nostro pensiero».

In questo brano tratto dal libro IV del *Mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer

identifica l'induismo con la «saggezza primitiva del genere umano». Attenzione, non facciamoci trarre in inganno dal termine «primitiva». L'induismo non è primitivo nel senso in cui lo sono certe tribù amerindie, ma nel senso che mostra il fondamento di ogni saggezza, il fondamento che brilla sotto la scorza delle religioni e delle filosofie, saggezza primaria, augurale, originaria, non ibridata, metastorica, che è all'inizio e alla fine, ed è stata talvolta chiamata *sophia perennis*.

Questa saggezza è l'orizzonte luminoso sul quale si dispiegano i pensieri di coloro che pensano e vedono con la massima profondità. Non procede per dimostrazioni ma per lampi improvvisi, come la fiamma che scaturisce dal gas e la verità dalla menzogna. Non è una saggezza fra le altre, orizzontale e umana come le altre. Non è una dottrina fra le altre, non è una filosofia fra le altre, sostengono coloro che l'hanno intravista. È la saggezza eterna, dice sant'Agostino nelle *Confessioni*, «per cui si fanno tutte le cose presenti e che furono e che saranno, mentre essa non si fa, ma tale è oggi quale fu e quale sempre sarà». Bisogna estrarla dalle dottrine e dalle filosofie, scrive Leibniz a Nicolas Remond, come «si estraie l'oro dal fango». Il lavoro di estrazione richiede una certa fatica. Alcune religioni, dottrine, filosofie, alcune poesie, melodie, combinazioni di forme e colori permettono di individuare – non si sa come, né perché – il filone. Talvolta lo si individua subito, come nel caso dell'induismo, assicura Schopenhauer. Non è necessario scavare molto, basta grattare, spolverare, e vedremo risplendere non soltanto un frammento ma la saggezza primaria dell'umanità, nella sua luce originaria.

I sei «darśana»

Quando preparavo la tesi in filosofia indiana alla Sorbona avevo un professore, alto, con i lineamenti delicati e gli occhiali con la montatura in metallo, che ci presentava l'induismo come un organismo vivente, una grossa piovra metafisica che proiettava e ritraeva lunghi tentacoli, denominati *darśana*, termine spesso tradotto con «sistema», ma a torto, perché il pensiero indiano, duttile, pragmatico e non dogmatico, è tutt'altro che sistematico. Come rivela la radice *drś*, che significa «vedere» o «visione», il termine *darśana* indica «punti di vista» complementari sul mondo. I *darśana* sono sei e sono organizzati in fasci luminosi irradianti da un unico centro, il *brahman*.

Ricordo ancora il nostro professore. Slanciato e agile sull'ampia pedana di legno scuro dell'anfiteatro, ci chiedeva: «Ma cos'è il *brahman*? Cos'è? Tutti ne parliamo ma nessuno sa cos'è!». Eravamo frustrati: perché studiare la filosofia indiana se la parte più importante – il suo fondamento – ci sfuggiva e ci sarebbe sfuggita sempre? Per saperne di più, andavamo da lui, nel suo appartamento pieno di libri, dove ci accoglieva, sottile e sorridente, attorno a una tazza di tè. Allora non sapevamo che il *brahman* non è oggetto di filosofia, e neanche di conoscenza. Non lo si pensa. Lo si è.

Nei sei *darśana*, architrave dell'induismo, troverete una esegesi del rituale (*mīmāṃsā*), un metodo per realizzare l'unità attraverso la meditazione delle Upaniṣad (*vedānta*), un sistema dialettico (*nyāya*), una teoria relativa alle categorie del reale (*vaiśeṣika*), una concezione della realtà apparentemente dualistica (*sāṃkhya*) e una pratica di liberazione (*yoga*).

I sei *darśana* convivono perfettamente, e in questo sono diversi dal «sistema» filosofico di tipo occidentale, il quale, appena nato, pensa già a strangolare i fratellini, «come un sultano orientale il giorno della sua incoronazione» osserva Schopenhauer. Chi si concentra su uno dei *darśana* ottiene il frutto degli altri. A nessun cristiano verrebbe in mente di fare la spola fra protestantesimo e cattolicesimo (pur essendo anch'essi punti di vista). Ma l'indù si sente libero di passare da un *darśana* all'altro, come si passa da una stanza all'altra, senza che nessuno si sogni di impedirglielo. Questa tolleranza è indubbiamente un segno di forza.

Parole chiave

Una grande religione si esprime attraverso una molteplicità di intuizioni, credenze, riti, ma al contempo si riassume in una parola, una sillaba, una formula, un simbolo. La croce riassume il cristianesimo. Il punto diacritico sotto la prima lettera della prima sura del Corano ricapitola l'islam e tutte le rivelazioni anteriori. La filosofia di Kant o di Hegel, purtroppo, non si riassume in un punto, né in una parola. L'induismo, con il suo grande apparato di Veda e Upaniṣad, con le sue spruzzate di dèi e di avatar, di paradisi e inferni, con i *darśana*, con le tecniche di respirazione, le meditazioni, mantra, canti, con la fonetica, le regole grammaticali, l'etimologia, la metrica, l'ermeneutica, l'astrologia, i racconti fantastici, le feste prodigiose, la logica, le migliaia di trattati, il cumulo di *sūtra* e di commenti ai *sūtra*, si riassume nel monosillabo *om*, suono del cosmo, identico all'assoluto, origine, sostegno e fine di tutto ciò che abbiamo appena elencato. «Questa sillaba è il *brahman*, questa sillaba è la cosa suprema. Chi ha capito questa sillaba

possiede tutto ciò che desidera» assicura la *Kaṭha Upaniṣad*. Una parola magica, come una lama affilata, risolve di colpo l'enigma del mondo. Se non capite bene come il monosillabo OMspan> possa essere l'assoluto – e io non sarei capace di spiegarvelo perché non lo capisco nemmeno io, e comunque non si tratta di capire ma di *realizzare* –, se dunque non lo capite ma volete comunque farvene un'idea è utile prendere confidenza con alcuni concetti chiave che illuminano, come grandi costellazioni, il cielo dell'induismo.

Gli indù adorano gli elenchi, come noi la cronologia, alla quale loro invece sono del tutto indifferenti. Vi propongo di passare brevemente in rassegna otto parole chiave attorno alle quali si organizza la concezione induista del mondo.

– Il *karma* indica la legge di causa-effetto applicata alle nostre azioni. Una buona azione, se l'intenzione da cui nasce è buona, produce un effetto positivo in questa vita o in un'altra, e viceversa. La morale è governata da leggi, proprio come la fisica, e sono leggi non meno ineluttabili; la più importante è il *karma*. Non c'è nulla di più semplice del *karma*. La sua semplicità è forse il motivo principale della popolarità di questa parola in Occidente.

– Il *brahman*, che abbiamo già menzionato, indica il centro delle cose, l'assoluto nascosto nella diversità, a fronte del quale le cose cessano di esistere come tali, cioè nella loro diversità, e diventano «in sé», per rifarci alla terminologia kantiana. I saggi indiani dicono che il *brahman* è indefinibile, inesprimibile, inconoscibile, eppure gli attribuiscono ripetutamente queste tre categorie: «essere» (*sat*), «coscienza» (*cit*), «beatitudine» (*ānanda*).

- L' *ātman*, oggetto della ricerca del re Brhadratha, è il fondo aperto degli esseri; è rigorosamente identico al *brahman*. Chi conosce l'*ātman* conosce il *brahman*.

- Il *saṃsāra* è il movimento ciclico, una sorta di grande fiume che trascina tutti gli esseri di vita in vita, di morte in morte, rivoltandoli come semi nell'impasto. Non ha inizio né fine, eppure - altro paradosso - possiamo uscirne verso l'alto.

- La *māyā* è la forza magica che ci fa aderire all'individuo X o Y che crediamo di essere, irretito nello spazio e nel tempo. In Occidente, questa parola viene spesso tradotta con «illusione». La funzione propria della *māyā* è far credere a ciò che non esiste, come a poker un buon giocatore fa credere di avere due assi senza preoccuparsi delle carte che ha realmente in mano. La *māyā* illude, edulcora. E noi finiamo vittime di un bluff.

- Lo yoga è il complesso di pratiche fisiche e psichiche grazie a cui possiamo affrancarci dal potere della *māyā*, quindi sottrarci alle illusioni e incamminarci verso l'unione con il *brahman*.

- Il *dharma* è la trama intelligibile dell'universo. Il termine indica anche l'insieme dei modi di essere e di pensare conformi a tale intelligibilità. Chi volesse trovare un concetto analogo in Occidente dovrebbe forse pensare alla parola greca *lógos* (ciò che lega). Il *dharma* lega e collega ciò che nel mondo è diversificato e così impedisce al mondo di affogare nel caos. Chi esce dal *dharma* si perde.

- Le parole *mukti*, *mokṣa* o *nirvāṇa* indicano la liberazione, la fine del *saṃsāra*. La liberazione può essere graduale o istantanea. L'anima liberata non ricade mai nel *saṃsāra*.

Queste otto parole chiave costituiscono l'architrave dell'induismo. Approfondire l'induismo significa approfondire questi otto concetti, meditare su di essi.

«*Politeismo*» indù

La confusione che alimentiamo in Occidente intorno alla parola Dio - al tempo stesso personale e impersonale, assoluto e relativo - genera una percezione distorta dell'induismo, da cui naturalmente gli indù sono immuni. Appiccichiamo concetti occidentali a una realtà del tutto diversa, che conserva la sua peculiarità, mentre noi conserviamo imperturbabili l'illusione di avere capito qualcosa dell'India. Su questo punto, gli studiosi non ci sono stati di aiuto.

Chiedete intorno a voi. Vi sentirete rispondere che l'induismo è una forma di politeismo, stadio anteriore, quando non inferiore, al monoteismo. È il più antico, trito e radicato luogo comune sulla religione dell'India. Tuttavia, a differenza di molti altri luoghi comuni, che sono comuni proprio perché sono veri, questo è essenzialmente infondato. Gli studiosi chiamano «politeismo» quello che per gli indù non è che un modo per non escludere nulla e dare una chance a tutte le potenzialità insite nel reale, anche alle più bizzarre.

Ricordiamo che il *brahman* è, come Allāh, identico al reale ed è uno, senza secondo, senza altro, senza interno né esterno, senza soluzione di continuità. Non ce ne sono due come lui. Chiedo scusa se insisto in maniera grossolana, *more geometrico*, su questo punto, ma è cruciale. E ci tornerò sopra. Bene, questo reale è perfettamente omogeneo, ma noi lo vediamo attraverso un prisma deformante: *māyā*. La *māyā*

produce il molteplice invece dell'unità. Invece di farci vedere l'elefante com'è realmente, cioè intero, ce lo fa vedere scomposto nelle sue parti.

All'interno del molteplice, illusorio e impermanente, ci sono alcuni dèi, anch'essi illusori e impermanenti, benché meno di noi. Nascono e muoiono, si formano e si disperdono come le nubi in cielo. Ricordiamo che tre di loro occupano una posizione preminente: Brahmā, Viṣṇu e Śiva, responsabili rispettivamente della creazione del mondo, della sua conservazione e della sua dissoluzione. Ma alla fine questi dèi, universali o locali, forti o deboli, sono fatti tutti della stessa cera, come le statue di Madame Tussauds. Sono elementi infimi – benché meno di noi – di quell'immensa e incommensurabile realtà chiamata *brahman*.

Se il *brahman* è identico all'assoluto, e se l'assoluto lo chiamiamo, com'è nostro diritto, «Dio» – anche perché in Occidente non disponiamo di un'altra parola per nominarlo –, l'induismo è in sostanza un monoteismo, formulato probabilmente in termini molto più estremi di quanto avvenga nelle tre religioni comunemente denominate monoteistiche. È politeista soltanto nel suo aspetto superficiale, esteriore, quello che i nostri studiosi hanno scambiato per la sua essenza.

Gli indù sanno perfettamente che il fondo delle cose è uno solo. Sanno benissimo che la pluralità è una maschera e un'illusione. Ma possono dimenticarlo. E i brahmani, che dovrebbero illuminare gli altri, possono essere i primi a sbagliare strada. Ce lo ricorda una breve storia.

Un giorno, in uno dei suoi pellegrinaggi, Śaṅkara, il grande filosofo del Vedānta, giunse a Harihara, città dell'antico regno di Mysore

(nell'India meridionale), in cui sorgeva un tempio dedicato a Viṣṇu. Śaṅkara desiderava visitarlo ma i custodi, brahmani devoti a Viṣṇu, non gli permisero di entrare perché avevano notato sulla sua fronte i segni orizzontali dei seguaci di Śiva. Śaṅkara provò a spiegare che in fondo non c'era nessuna differenza tra Śiva e Viṣṇu, che erano entrambi due aspetti dell'unico *brahman*, ma i custodi furono irremovibili. Erano a modo loro degli integralisti, delle menti chiuse. Dopo tanti discorsi, tuttavia, finirono per lasciar entrare il saggio. All'interno, li attendeva un miracolo. La statua di Viṣṇu, collocata nell'area più sacra del tempio, aveva mutato volto: la parte sinistra rappresentava Viṣṇu e la parte destra Śiva. «Quell'evento prodigioso modificò di punto in bianco il rituale, e si diffuse in India il culto di Harihara (Viṣṇu-Śiva adorato in una medesima statuina)» scrive Paul Martin-Dubost, autore di un'operetta su Śaṅkara, dalla quale ho ricavato questo aneddoto.

Gli dèi dell'India prestano al *brahman* corpi, volti, maschere, colori, profumi, gesti, rilievo, ma alla fine dello spettacolo salutano e spariscono. I riflessi del sole sul mare non sono il sole. Se mai gli indù dimenticassero questa evidenza, ci sarebbero i loro testi sacri a ricordargliela: in fondo tutto è uno, e di conseguenza immutabile, poiché il movimento è inseparabile dal tempo e dalla dualità (prima e dopo). Il mondo è una lucertola nell'ora della siesta. Ciò che si muove è soltanto il sogno della lucertola. Questo sogno ha un nome: *māyā*. Nella *Maitrī Upaniṣad*, leggiamo che il fuoco, il vento, il sole, il tempo, il respiro, il cibo e gli dèi sono forme dell'unico *brahman*. Dobbiamo meditare sulle migliori tra queste forme e poi rinnegarle. Quando gli dèi vengono rinnegati, si illumina la parte più profonda: il

brahman, la faccia nord, il reale. Immagino che il carattere permeabile, incostante, allegro, giocherellone, onirico degli dèi dell'India non sia accidentale. Assolve una funzione: ricordare ai seguaci che gli dèi non vanno presi troppo sul serio, che essi brillano di luce riflessa e che le parole che pronunciano non sono loro. Gli dèi dell'India non dimenticano di essere per vocazione segnali. Non dimenticano da dove vengono. Non alzerebbero il dito mignolo se il *brahman* non lo alzasse per loro, e questa è una differenza fondamentale rispetto agli dèi greci, smemorati, emancipati, litigiosi, gelosi, precursori dell'uomo moderno, che con tutte le loro arie finiscono per occultare quell'assoluto che dovrebbero invece ricordare. Da questa amnesia divina è nata, per reazione, la filosofia, tentativo di vedere il reale senza filtri, senza immagini, senza dèi.

Gli dèi e il piccolo fantasma

Può succedere che anche gli dèi indù, contrariamente a quanto ho appena scritto, dimentichino da dove vengono. Allora sono richiamati all'ordine, al *dharma*, alla gerarchia. La *Kena Upaniṣad* illustra questa legge della vita divina attraverso una storia deliziosa.

Un giorno il *brahman* decide di rendere visita agli dèi, ma un po' per scherzo e un po' per metterli alla prova si presenta loro sotto le mentite spoglie di un fantasma, uno *yakṣa*. Lo *yakṣa*, demonietto noto sia a buddhisti che a induisti, è una cosa strana, bizzarra, chimerica, che vive sugli alberi, nei templi, nelle grotte e in vari altri luoghi cavi. Lo *yakṣa* si diverte a mettere spavento, soprattutto agli asceti, di cui disturba la meditazione con le sue grida acute. Quel giorno, la strada è bloccata dal *brahman*

travestito da *yakṣa*. Gli dèi, che non riconoscono il *brahman*, sussurrano fra di loro, si danno di gomito, un po' ridendo, un po' intimoriti come scolaretti: «Vai a vedere che cos'è». «Perché io? Vacci tu». «No, tu». Alla fine, decide di andare Agni, il dio del fuoco. Corre dal *brahman*. Questi gli chiede come si chiami. «Agni» risponde semplicemente Agni. «E sei molto forte, Agni?» chiede il *brahman*. «Se volessi potrei bruciare tutto ciò che è sulla terra». Allora il *brahman* gli mette davanti un filo d'erba e gli dice: «Brucialo». Agni raccoglie tutte le forze. «*Sputando getti di lava fra i denti di brace*» soffia sul filo d'erba ma non riesce a bruciarlo. Torna dai compagni e dice loro: «Non capisco che *yakṣa* sia questo».

Allora tocca a Vāyu, dio del vento, dio dell'aria, colui che fa danzare tutti gli esseri e li solleva da terra. Corre dal *brahman*. Questi gli chiede: «Come ti chiami?». «Vāyu» dice semplicemente Vāyu. «E sei molto forte?» chiede il *brahman*. «Se volessi potrei sollevare tutto ciò che è sulla terra» risponde Vāyu. Il *brahman* gli mette davanti il filo d'erba e dice: «Allora sollevalo». Vāyu, «*mostro con bocche dovunque*», inspira profondamente e soffia con i suoi mille polmoni sul filo d'erba che non si muove nemmeno. Se ne torna perplesso dagli altri dèi suoi amici.

Allora viene il turno di Indra, il re degli dèi, «*colui che senza passare vede tutte le cose passare*». Corre dal *brahman*, che però è svanito. Al suo posto Indra vede una donna bellissima che si chiama Umā. Le chiede: «Chi era il fantasma che c'era al posto tuo poco fa?». Umā risponde: «Il *brahman*». Indra capisce. Le squame gli cadono dagli occhi. Capisce che ciò che lui e gli amici avevano scambiato per una chimera era

tutto, molto semplicemente tutto, l'intero reale, loro compresi, totalità inconcepibile e indefinibile che gli indù chiamano *brahman*. Gli dèi si erano presi sul serio e, boriosi e pieni di sé come gli esseri umani, avevano perso di vista l'unica cosa che davvero conta.

Merita sottolineare che Indra riconosce il *brahman*, e di conseguenza il proprio niente, grazie a una bella donna, Umā, che in un mito posteriore diventerà moglie di Śiva, dio che dissipa l'illusione. È la donna a rendere l'uomo preda dell'illusione, ed è sempre la donna a liberarlo.

La *Kena Upaniṣad* conclude offrendoci alcuni indizi per riconoscere il *brahman* quando lo incontreremo. Il *brahman* appare e scompare all'improvviso, con la rapidità di un battito di ciglia. Al vederlo, non si può non esclamare «Ah!», come se tornasse di colpo a galla un ricordo, come se un lampo attraversasse la notte.

(Nella *Leggenda dei secoli*, Victor Hugo, il nostro Vāyu, propone una versione ampliata e romantica della *Kena Upaniṣad*, e i pochi versi in corsivo riportati sopra sono suoi).

Perché è necessario leggere le Upaniṣad

Il termine sanscrito *upaniṣad*, che significa «sedersi (*sad*) accanto a (*upa*)», ci insegna come ascoltare i testi riuniti sotto quel nome: con attenzione e rispetto, ben disposti nel corpo e nella mente. Altrimenti non si capiscono le Upaniṣad, e dunque neanche l'India.

Le Upaniṣad sono più di duecento. Una parte si è innestata sul Veda, che è la rivelazione (*śruti*) degli indù contenuta in quattro grandi libri (*Rgveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda*, *Atharvaveda*),

composti da inni, formule liturgiche e sacrificali, canti, formule magiche, preghiere... La parola *veda* deriva dalla radice *vid*, che significa sia «vedere», sia «sapere». È un punto cruciale: il Veda è frutto di una conoscenza visionaria e il sapere che esso trasmette è, nel suo limite estremo, simile a una visione - folgorante - del reale; l'indù non ha la vocazione a credere, deve vedere.

I Veda non sono antichi di tre o quattromila anni. Secondo la tradizione, vengono rivelati ai *ṛṣi* (veggenti) all'inizio di ogni grande ciclo cosmico, e poiché ogni ciclo ha una durata immensa, i Veda sono senza alcun dubbio il più antico documento religioso dell'umanità, sempre che naturalmente si presti fede alla tradizione. Non hanno autori. I *ṛṣi* sono dei ricettacoli, dei *media*. Non inventano nulla, si limitano a vedere e poi a trasmettere agli uomini. L'assenza di intermediari umani è per i brahmani una delle tante prove dell'origine celeste dei Veda.

Si dice talvolta che le Upaniṣad siano il «completamento» dei Veda. Lo sono in due sensi: innanzitutto sul piano cronologico, poiché le Upaniṣad più antiche sono cresciute sui Veda, e poi perché il loro insegnamento porta a termine e universalizza quello dei Veda. Le Upaniṣad hanno una natura, e dunque sono una lettura, eterogenea. Émile Senart utilizza al loro riguardo l'espressione «pot-pourri». Le idee sono diverse, e così pure i modi in cui vengono presentate. Le parole sono ondegianti, plurivoche. Capitoli lunghi si alternano a capitoli brevi, esposizioni stringate ad altre estese, i dialoghi si interrompono a metà, alcuni personaggi appaiono e scompaiono, come per magia, senza

che si possa rintracciare nell'autore - *che è Dio*, in teoria - la minima cura compositiva.

Il principio di individuazione salta per aria come una stella filante, svincolato da ogni logica umana. Il *brahman* ha tre piedi, è il fico, il sole, *OMspan*>, colui che risveglia, Prajāpati, insomma è tutto. L'*ātman* è Īśāna, Śambhu, Bhava, Rudra, Prajāpati, Viśvasrj, Hiraṇyagarbha, è la verità, il respiro, l'uccello Haṃsa, il giudice, Viṣṇu, Nārāyaṇa, che è un altro nome di Viṣṇu, è il custode, il dispensatore, il re universale, è Indra e, non scordiamolo, è anche la luna.

Questo sconcertante catalogo compare nella *Maitrī Upaniṣad*. È innegabile che vi regni una certa arbitrarietà. «*Anything goes*» nota l'indianista Arthur B. Keith; in quel guazzabuglio, può entrarci di tutto, e in qualsiasi ordine. Ma può anche darsi che l'autore delle Upaniṣad, chiunque egli sia, abbia voluto ricordare che l'accesso alla rivelazione divina era spesso preceduto e seguito da periodi di delirio, o anche che abbia voluto tenere alla larga i superficiali e i frettolosi. In verità, non ne sappiamo niente.

Colto forse da tardivo rimorso e deciso a fare chiarezza, il nostro saggio, quello della *Maitrī*, continua: «La luna trasmette energia, celata dall'uovo d'oro dai mille occhi, come un fuoco (celato) dal fuoco. Non ci sono dubbi, è lei che dobbiamo voler conoscere, è lei che dobbiamo cercare». Non è facile capire come Friedrich von Schlegel abbia potuto elogiare nel suo *Sulla lingua e la sapienza degli indiani* «la chiarezza e la precisione filosofica» della lingua indiana, a meno che il suo termine di paragone non fossero l'oscurità e l'ambiguità tipicamente germaniche.

Tuttavia, in questa abbondanza, in questa esuberanza vegetale di stampo indiano, si apre

qualche varco. In questa confusione, nascono e crescono nella coscienza alcune frasi profonde (*mahāvākya*), dirette e brucianti come fiamma. Questa, per esempio, mormorata da un vecchio brahmano all'orecchio del figlio: «Ciò tu sei (*tat tvam asi*)», che potrebbe significare: tu sei Dio, che è l'intero reale - e come potresti non esserlo, dal momento che Dio è tutto? Ma torneremo su «ciò». I *mahāvākya* hanno valore universale. Non sono parole al vento, anzi: cadono a picco, con la forza di una incudine gettata in una fossa oceanica, e ci trascinano con sé. Possono fare precipitare nello stupore un brahmano o un filosofo, un monaco trappista o Robert Oppenheimer.

L'obiettivo delle Upaniṣad è conoscere il *brahman*, cioè il reale. Conoscere il *brahman* significa essere liberati, *realizzati*. Allora ha fine il ciclo delle esistenze. È un momento molto serio, molto solenne, quello in cui termina l'alternanza perdurante da tempo immemorabile tra vita e morte, e una singola anima esce dal fiume cupo e impetuoso del *saṃsāra*. I saggi indiani dicono che non può capitarci nulla di meglio. È il successo, quello vero. Ecco perché, nonostante gli ostacoli che incontriamo sul nostro cammino, dobbiamo leggere e rileggere, evidenziare e sottolineare, in poche parole meditare, le Upaniṣad.

3

Frammento numero due: l'islam

Bruce

La mia conversione all'islam fu un sogno al termine del quale decisi di lasciare che le cose accadessero senza forzarle. Quand'ero in

Pakistan come corrispondente della France-Presse, dal 1992 al 1996, vi pensavo fra un telegramma e l'altro. Ma a mano a mano che procedevo nella mia riflessione, si accendevano delle spie rosse. Tutte sembravano dirmi: «Non c'è fretta».

Sensibile al gusto dell'islam, studiavo l'arabo coranico a casa del mio amico Bruce, che mi faceva andare da lui alle sei del mattino; oggi penso avesse scelto un'ora simile per mettere alla prova la mia determinazione. Bruce si era convertito all'islam. A Islamabad era un personaggio. Dai suoi lineamenti delicati, dal suo volto pallido e scavato emanava un'aria malinconica. Conosceva l'arabo, l'urdu, il persiano e parlava francese – lui che era inglese – meglio di un francese, e con naturalezza. Sospettavamo che lavorasse per i servizi segreti. Inviava misteriosi rapporti all'ambasciatore britannico. Era il nostro Lawrence d'Arabia, un preraffaellita del deserto. Era un uomo solitario. Un giorno mentre stavamo passeggiando sulle Margalla, le colline sopra Islamabad – giocavamo con i bambini a farci paura, immaginandole infestate da cobra –, dissi a Bruce che pensavo di convertirmi. Mi sconsigliò. Mi disse una cosa che mi è rimasta impressa: «Da quando mi sono convertito mi sento più stupido». Bruce era tutt'altro che stupido. Gli chiesi perché non tornasse indietro. Mi disse che era impossibile, nell'islam non si torna indietro.

Questo avveniva vent'anni fa. Ho rinunciato a convertirmi, ma per molte altre ragioni. Mi piace ancora l'islam, come può piacere Venezia, ma più intensamente, ne vedo sempre la grandezza e quanto vi si troverebbe bene la mia piccolezza. Il caso non è archiviato. È soprattutto una

questione di porte: «Entrate in casa dalla porta» intima il Corano ai fedeli (2, 189). Io preferisco entrare e uscire dalle finestre, come si entra e si esce dalla filosofia, senza dover rendere conto a nessuno. Con l'islam è impossibile, Bruce lo aveva capito. Se ne è ghermiti. E la direzione è una sola: dentro. Oppure si resta fermi, ma a ogni modo non si esce. Uscire? Per andare dove? Non è un'opzione contemplata. «Dio è con voi ovunque voi siate» dice il Corano (57, 4).

Per l'islam, non esiste esterno. È questa la sua grandezza, e anche la sua tragedia.

Un cenno su Claude Lévi-Strauss

Nessuno sente il bisogno di difendere e spiegare l'induismo: questa religione, modello di tolleranza, o di indifferenza, non è fra noi oggetto di particolari censure – se non, per ottime ragioni, a causa della divisione in caste. Non così l'islam, che oggi – come chiunque sa – è un campo minato; tutti coviamo qualche retropensiero, e basta una parola, una frase o un'intonazione particolare perché la polemica divampi come fuoco di sterpaglia. Per sgomberare il campo da ogni ambiguità, preciso subito che l'islam che mi attirava in Pakistan e dal quale sono ancor oggi attratto è aperto, tollerante, vissuto a fondo e con serenità, agli antipodi, se mai occorresse precisarlo, dell'islam gretto dei fanatici e degli assassini. Certo, avete ragione, non è molto visibile. Si vorrebbe lo fosse di più, soprattutto oggi. Ma esiste. E aggiungerei anche che è l'unico che esiste, poiché l'altro non merita quel nome.

Chi vuole appianare una controversia non deve caricaturizzare o svilire la posizione dell'avversario, altrimenti il dialogo si

interrompe e la spirale si avvolge su stessa. Deve riconoscerle invece la massima importanza e andarle incontro. La migliore requisitoria contro l'islam a me nota compare in *Tristi tropici*, pubblicato nel 1955. Claude Lévi-Strauss punta il suo sguardo acuto sulla sorgente di tutti quei mali che oggi vediamo dispiegati alla luce del sole. Alla fine del capitolo intitolato «Taxila», il grande etnologo scrive a proposito dell'islam: «Grande religione fondata, più che sull'evidenza di una rivelazione, sull'incapacità di stabilire rapporti con l'esterno. Rispetto alla benevolenza universale del buddhismo e al desiderio cristiano di dialogo, l'intolleranza musulmana si sviluppa in quanti se ne rendono colpevoli senza che essi ne abbiano consapevolezza perché, se non sempre cercano di spingere brutalmente l'altro a condividere la loro verità, riesce loro impossibile (ed è più grave) sopportare l'esistenza dell'altro in quanto altro. L'unica via che hanno per sfuggire al dubbio e all'umiliazione è l'“annientamento” dell'altro, in cui vedono il testimone di un'altra fede e di un altro modo di vivere. La fratellanza islamica è il rovescio di un veto agli infedeli che non può confessarsi a se stesso poiché, se riconoscesse di essere un veto, dovrebbe riconoscere gli infedeli in quanto esistenti».

C'è tutto, e detto con precisione. Ci sono le domande giuste, a partire dalla più importante: il musulmano può vivere in armonia con gli uomini che non condividono la sua fede? La risposta di Claude Lévi-Strauss è no. O meglio, sì, è possibile una forma di coesistenza, a condizione però che i rapporti restino superficiali. Se si rompesse la scorza, il musulmano verrebbe travolto dal dubbio e dall'umiliazione. Le sue convinzioni verrebbero sbaragliate come fucelli

di paglia. Come la sinagoga rappresentata nell'iconografia cristiana da una donna con gli occhi bendati - per esempio sul portale della cattedrale di Strasburgo -, l'islam, comunità ghetto che conta un miliardo di persone, può sopravvivere soltanto tenendo gli occhi ben chiusi sul mondo e decidendo di ignorare tutto dell'altro.

La scelta è semplice: o il musulmano si rinchiude nel suo autismo o smette di essere musulmano.

Il giardino-paradiso

Nel Maghreb a volte si vedono case arcigne, che hanno le facciate senza finestre e la porta d'ingresso rozzamente lavorata affacciata su una viuzza buia, ingombra di detriti e infestata da gatti randagi. All'interno, sorpresa, il visitatore viene accolto da stanze luminose con alti soffitti. I pavimenti sono ricoperti di mosaici, le pareti di piastrelle smaltate. In un patio ombreggiato si scopre un giardino disseminato di alberi d'alloro e popolato di uccelli verdi. Si sente gorgogliare l'acqua. Una pergola smorza la luce del giorno. Il visitatore che vi accede dalla viuzza pensa: «Che paradiso!».

Ma è dovuto entrare per scoprire la casa, il patio, il giardino. Rimanendo fuori, fra le immondizie e i gatti randagi, non avrebbe visto proprio niente. Anche nell'islam bisogna fare la fatica di entrare. Una sola e identica parola, *janna*, indica contemporaneamente il giardino e il paradiso. «Quando Dio piantò il giardino del paradiso» dice il profeta «piantò gli alberi con le proprie mani e scavò il letto per far passare l'acqua. Poi, gli disse: "Tu hai la mia stessa bellezza"». Il giardino-paradiso è il *luogo nobile*

per eccellenza, quello in cui la grande anima, abbacinata, riconoscente, esclama, come Nietzsche quando vede per la prima volta la Baia degli Angeli: «Qui sei a casa tua!». Nizza è cambiata, ma la *janna* no, non cambia mai. Questo posto è destinato a noi. Perché la parola del Corano si rivolge a ogni uomo: «E tu, o anima tranquilla, ritorna al tuo signore, piacente e piaciuta, ed entra fra i miei Servi, entra nel mio Paradiso!» (89, 27). Se qualcuno chiedesse a me, come il mago di Lublino ai fedeli, «Che cos'è il paradiso? Quando ci sei stato? Com'era?», risponderei che il paradiso è per natura trasparente ed è l'unico «luogo» (ma è davvero un luogo?) in cui la diversità non nasconda l'unità, in cui esterno e interno non siano contrapposti. Come lo so? Lo ha detto qualcuno più saggio di me. Questa visione si fonda sull'interpretazione che Ibn 'Arabī ha proposto del primissimo atto di disobbedienza da parte dell'uomo.

Nel Corano, Dio non proibisce al primo uomo e alla prima donna di mangiare il frutto dell'albero, la famosa mela – ed è una differenza notevole rispetto alla Genesi. Proibisce loro di *avvicinarsi* all'albero. Bene, Ibn 'Arabī osserva nelle *Futūḥāt* che l'etimologia della parola araba per «albero», *šajara*, è riconducibile a *tašājur*, termine con cui si indica il processo di divisione. La frase di Dio ad Adamo ed Eva: «Non avvicinatevi a quest'albero» (Corano, 2, 35) significa: «Attenti, dovete evitare più di ogni altra cosa di entrare nel processo di divisione di cui l'albero è simbolo. Se continuate in questa direzione, se entrate nel regno del molteplice, Dio solo sa quando ne uscirete e in quali condizioni. Non penserete più all'unità per molto, molto tempo».

Ci siamo. Oggi, ovunque volgiamo lo sguardo, vediamo solo differenze, come i ciechi dell'apologo che girano intorno all'elefante tastandolo.

Ma il paradiso non è perduto. È soltanto nascosto. La radice della parola *janna*, *jnn*, significa «coprire», «avvolgere», «proteggere», «mettere al riparo dagli sguardi» (è la stessa radice della parola *jinn*, che indica creature di natura sottile e ignea e di dubbia moralità, che possono servire o danneggiare l'uomo a seconda di come l'uomo stesso le impieghi).

«In ciascuno di noi c'è una finestra affacciata sull'inferno» scrive Emmanuel Carrère nel *Regno*. Chiunque può vederla. Basta aprire il giornale al mattino. Chiunque può sporgersi, scavalcarla e saltare. Si vedono le fiamme, si sentono i corpi e le anime sfrigolare. Ma c'è anche un'altra finestra, affacciata sul paradiso. E questa, per quanto la cerchiamo, e non cerchiamo altro (Dio è il cercato per essenza, dice Rūmī), per quanto spalanchiamo gli occhi, e li spalanchiamo davvero, non la vediamo. Il paradiso è celato. L'unità è celata. Questo campo amoroso e magnetico, che è il centro e l'essenza dell'islam, e del quale la stragrande maggioranza degli occidentali non sospetta nemmeno l'esistenza, persiste, ma in segreto.

Se sparisse, tutto crollerebbe.

Anche l'islam – poiché è una dimora edificata intorno al paradiso e volta essenzialmente alla *janna* – è celato. Dall'esterno, non si vede niente, non si capisce niente. Si vedono uomini barbuti che urlano, sette che si dilanano, mullah ignoranti che lanciano fatwa, bombe che esplodono, ragazzini pieni di odio che sparano con il kalashnikov contro innocenti. Ci grattiamo

la testa chiedendoci: «È questo l'islam? Che mistero è mai questo? Come possono centinaia di milioni di uomini - non tutti idioti e alcuni persino dotati di un discernimento pari al nostro - seguire una religione tanto retriva, violenta, fanatica? Tanto stupida, per dirla tutta?».

«C'è tutto»

Lo storico Bernard Lewis ha messo a confronto l'abbondante flusso di turisti europei che un tempo facevano rotta verso l'impero ottomano con il rivolo di viaggiatori musulmani che facevano il percorso inverso per venire in Europa. Alcuni commentatori vi hanno colto un riflesso della fondamentale mancanza di curiosità del musulmano e, di conseguenza, una causa rilevante del declino dell'islam. Vorrei menzionare qui un'altra ragione di tale sedentarietà. La conosco bene per averla sperimentata io stesso: al musulmano sembra di possedere già, per sempre, tutto ciò che gli serve per raggiungere la retta via cui aspira. Gli basta allungare il braccio. Possiede il Libro «scevro di dubbi» (Corano, 2, 2), nel quale sono disseminati, come stelle nella notte, «segni evidenti» (Corano, 3, 97), in cui «ogni cosa è computata» (Corano, 36, 12), e «nulla è trascurato» (Corano, 6, 38). Queste frasi strabilianti, universali, rivelatrici, che sono penetrate nel midollo della sua anima e la nutrono, sono sue per sempre. Perché dovrebbe andare a cercare altrove?

Della monade di Leibniz si dice che non ha «porte né finestre»; non ne ha bisogno perché tutto si rispecchia in lei. L'islam ha le stesse proprietà della monade. L'unico, che è al cuore dell'islam, riepiloga le realtà individuali mondane nella loro essenza o se preferite nella loro verità. Che bisogno avrebbe il musulmano di andare a

vedere il molteplice? La conoscenza del molteplice non ha mai fine ed è sempre parcellizzata. È quantitativa, progressiva, orizzontale, scientifica. Non sazia l'anima. Non dà alcun senso alla vita. Dove sta la sua utilità?

«Fuori del tutto, non c'è niente» ha osservato un filosofo in un momento di lucidità. Anche il musulmano pensa che fuori del tutto non ci sia niente, o almeno niente per cui valga la pena spostarsi. Se non guarda fuori della finestra, non è perché - non ce ne voglia Claude Lévi-Strauss - tema il dubbio e l'umiliazione, ma perché aspira a vedere le cose nella sua propria monade, nella luce estatica dell'unico. L'esterno non lo interessa. L'esterno è sbiadito, privo di fascino, e a grattare un po' si scopre che in fondo l'esterno è soltanto «sogno e menzogna». A cosa servono allora porte e finestre se all'interno si può vedere tutto e nel suo massimo splendore?

In genere l'occidentale ha solo una pallida idea, o proprio nessuna, del tesoro di conoscenze racchiuso nel Corano e della loro fondatezza o, se così posso dire, di come tutte stiano bene dove sono. Sta bene dov'è il musulmano quando recita e medita il Corano, come l'ammiratore di Matisse quando contempla un suo quadro - e non lo sfiora l'idea di andare a vedere i Picasso del vicino, quelli degli anni Sessanta -, o come Maria, nel Vangelo di Luca, quando ascolta Gesù seduta ai suoi piedi, e neanche lei viene sfiorata dall'idea di andare a vedere quello che sta combinando Marta in cucina. No, grazie. A Maria non interessa. Ha di meglio da fare. Dunque, è vero, molto spesso i musulmani non hanno nessuna curiosità. Noi non li interessiamo più di tanto. Perché? Perché credono, o hanno a lungo creduto, di avere come Maria la «parte migliore»

e non vogliono esserne distratti. È là, dentro, nella contemplazione del cielo, che le cose avvengono realmente.

Rūmī ha scritto un libro meraviglioso, pieno di apologhi, intuizioni mistiche, digressioni orientaleggianti, il cui titolo *Fīhi mā fī-hi* ha dato filo da torcere ai traduttori. Eva de Vitray-Meyerovitch lo ha tradotto con *Le Livre du Dedans*. Ma c'è un'altra traduzione che merita attenzione: la dobbiamo al professor Hilmi Ziya Ülken, che in *La Pensée de l'Islam* pubblicato a Istanbul nel 1953 suggerisce di tradurre *Fīhi mā fīhi* con «C'è tutto».

Il Corano è stato talvolta paragonato a un oceano. Ma è anche un'isola, e su quest'isola c'è tutto. Così crede il musulmano. Crede che in quell'isola che si chiama «islam» ci sia tutto. Perché dovrebbe andare a cercare altrove? Un saggio ha detto:

Più lontano andrai
meno conoscerai.

È un saggio cinese. Ma potrebbe essere musulmano.

C'è un secondo problema: la divorante curiosità che, a differenza del musulmano, spinge l'europeo ad andare a cercare altrove, sempre più lontano, con la velocità di un proiettile, andare a cercare sulla luna, su Marte, su Plutone e i pianeti extrasolari, l'avida curiosità dell'occidentale che continua a scrivere a modo suo un grande «Libro del Fuori» non sarebbe forse l'altra faccia dell'incapacità, denunciata da Pascal, di «restare tranquillo» a casa propria,

nella propria camera? Già nel Seicento, Jean Chardin, anche lui grande viaggiatore, aveva notato l'inquieto movimento che agitava gli animi degli europei. Lo attribuiva non a un fallimento metafisico, come fa il musulmano, ma al clima opprimente dell'Europa, dove il sangue «si riscalda» molto prima che altrove. Il musulmano osserva la nostra agitazione e scuote la testa: «Ah, no davvero !» pensa. «In questa società che si erige a modello, non c'è tutto. Non c'è tutto ciò che può rendere felice, equilibrata e sensata una vita».

Nulla è tanto condiviso come l'ignoranza dell'altro. Forse è un problema di «luogo», parola con cui in filosofia si traduce il termine greco *tópos*. Noi tutti siamo il prodotto di un luogo, vale a dire di una serie di condizionamenti: l'ambiente sociale e familiare, la lingua, la storia, la cultura, i geni... E tali condizionamenti determinano la nostra coscienza individuale, i suoi pensieri, parole, azioni, segreti, contraddizioni. Un filosofo è tanto più filosofo quanto più resiste alla forza di coercizione esercitata dal luogo. Non si abbevera allo spirito del tempo. Non vive nello sguardo altrui, non si mette in mostra. Fa l'esatto opposto. Va a prendere l'ispirazione dove si trova: lontano dalla massa. Così faceva Socrate. Obbediva ai più piccoli suggerimenti del dio ma mai a quelli del luogo. Ecco perché i suoi discepoli lo definivano *átopos*, «fuori posto», fuori luogo, libero dai condizionamenti che plasmano la coscienza degli uomini comuni, non catalogabile. L'unico posto di Socrate era il suo ottimo demone, un *jinn* benevolo che lo tratteneva per un braccio quando stava per dire o fare una sciocchezza. Poiché non apparteneva a nessun luogo, il filosofo si sentiva a casa dovunque, e non era mai

spaesato, a suo agio con il ciabattino come con Alcibiade, principe con il popolo, come si dice fosse Napoleone, e popolo con i principi. Poteva entrare e uscire dai cuori e dalle menti, non senza avervi prima seminato qualche interrogativo, come polvere urticante. Ma Socrate non lasciava quasi mai Atene, come se sapesse che ad Atene e dentro di lui c'era tutto per diventare Socrate: uno spirito libero.

Invece, Claude Lévi-Strauss, prototipo dell'uomo curioso, ha un suo posto: è un erede dell'Illuminismo. La sua particolare vocazione - andare a cercare altrove, sempre altrove, e raccontare ciò che scopriva - discendeva dall'Illuminismo. La sua mobilità, il suo carattere mercuriale non lo portava a trovarsi in sintonia con la vocazione all'immobilismo dell'islam, e forse neanche a capirla. Dalle osservazioni di *Tristi tropici* sopra riportate non sembra che Lévi-Strauss abbia praticato il salutare esercizio di mettersi *veramente* al posto dell'altro, fare propri i suoi modi di pensare e sentire, diventare panettiere con il panettiere, prostituta con la prostituta, sufi con il sufi, al contrario per esempio di Louis Massignon o Henry Corbin. Per lui, il musulmano è rimasto l'estraneo. L'etnologo non è andato oltre la superficie, incorrendo così proprio nell'errore da lui rimproverato all'islam: la complessiva ignoranza dell'altro.

Esistono migliaia di modi di non capire l'altro, ma il risultato resta identico: permettendo allo stesso di insinuarsi nell'altro, subiamo a nostra volta un processo di *alterazione*, diventiamo noi stessi altro. Il nostro giudizio ci giudica, ci inchioda, soprattutto quando si accompagna, come nelle parole di Lévi-Strauss, a un senso di superiorità esibito con tanto candore. Per capire

il motivo di una presa di posizione così netta e sorprendente in un uomo tanto colto e civile, bisogna rifarsi al momento in cui fu scritto *Tristi tropici*. Dopo aver presentato due volte la propria candidatura al Collège de France ed essere stato respinto, Lévi-Strauss pensava che ormai la carriera universitaria gli fosse preclusa, e perciò si sentì libero di scrivere dando ascolto soltanto alla propria ispirazione, o all'idea che ne aveva – senza sentire più sopra di sé la lente d'ingrandimento degli specialisti. *Tristi tropici*, il suo libro più celebre, è il prodotto di questo senso di libertà e onnipotenza.

«*Tristi tropici* è nato dalle bocciature al Collège de France. Se avessi pensato di poter avere una carriera universitaria – speranza che all'epoca ritenevo morta e sepolta – non avrei mai trovato il coraggio di scrivere *Tristi tropici*, cioè un libro in cui dico tutto quello che mi passa per la testa senza preoccuparmi di sapere se sia vero o falso» confidava nel 1988 il grande etnologo a Bernard Pivot in una puntata di *Apostrophe* (la si può vedere ancora su Internet). A quel tempo l'illustre studioso non badava molto alla verità. Il maestro, se ci si può permettere questa battuta affettuosamente irrispettosa, non aveva completamente la testa sulle spalle, come l'uomo di Śrāvastī. Anche i più grandi possono sbagliare. A differenza di molti altri intellettuali egli ebbe però l'onestà di riconoscerlo. Non importa. «Al di sopra di ogni saggio, c'è sempre un uomo più saggio». Lévi-Strauss conosceva probabilmente questo bel detto del Corano. Scrivendo sull'islam avrebbe dovuto meditarlo più a lungo

Due «metodi brevi»: la Fātiḥa e la šahāda

Il vento sta cambiando. L'Occidente non può più ignorare l'islam, e viceversa. Sta nascendo

una nuova monade globale. L'era delle religioni chiuse è terminata. Ne stiamo uscendo, con difficoltà, fra le convulsioni, ma il processo è iniziato, e probabilmente è irreversibile. Le muraglie che un tempo segnavano la vita dell'*umma* concentrata e ripiegata sul proprio mistero si stanno sgretolando. La voce assordante dell'Occidente, che il musulmano non voleva sentire soprattutto perché non lo interessava, risuona oggi più forte di quella del muezzin. La diffondono migliaia di altoparlanti e di schermi. Posto di fronte a una situazione nuova, il musulmano può scegliere: rinchiudersi in se stesso o, per la prima volta nella sua storia, aprirsi all'altro. Se decide di aprirsi, dovrà inevitabilmente *discernere* fra le sue credenze: alcune riguardano l'essenziale, e resistono dunque al tempo e alla globalizzazione; altre però sono secondarie e accessorie, le disperde il vento, e se il musulmano non se ne sbarazza verrà disperso con loro. Se la esaminiamo più da vicino, vediamo che la fede musulmana consiste di pochissime cose. La tradizione dice che l'intero Corano è contenuto nella *Fātiḥa*, la prima sura, quella che il profeta chiama «madre del Corano», e che nell'originale è composta da sette versi:

Nel nome di Dio, Clemente misericordioso!
Sia lode a Dio, il Signor del Creato,
Il Clemente, il Misericordioso,
Il Padrone del dì del Giudizio!
Te noi adoriamo, Te invochiamo in aiuto:
Guidaci per la retta via,
La via di coloro sui quali hai effuso la tua grazia,
la via di coloro coi quali

non sei adirato, la via di quelli che non vagolano nell'errore!

Che cosa dice in sostanza la *Fātiḥa*? Che c'è un Dio, degno di lode, che irradia bontà, governa i mondi, separa come un rasoio il reale e l'illusione, e che in uno di quei mondi gli uomini sono divisi in tre famiglie: i ripudiati, coloro che vagolano, e coloro che sono sulla retta via; il musulmano desidera ardentemente appartenere all'ultima. Il mio riassunto è un po' più lungo della *Fātiḥa* stessa, il che gli toglie in teoria il suo carattere di riassunto. Devo tuttavia ricordare a mia discolpa che la mente ci guadagna a girare intorno al suo oggetto, perché può considerarlo ogni volta sotto una luce diversa e relativizzare i propri punti di vista - in questo stesso modo il musulmano gira intorno alla Ka'ba, e i ciechi dell'apologo intorno all'elefante. I versi della *Fātiḥa* schiudono un vasto campo alla meditazione notturna e a quella capacità di rimuginare di cui Nietzsche lamentava l'assenza presso i suoi contemporanei. La *Fātiḥa* esprime in pochissime parole l'essenziale della fede islamica. In questa fede raccolta in un pugno di versi, non c'è nulla di contrario alla razionalità, neppure nulla di subordinato a essa. Tutto è collocato su un piano diverso, conciliabile con la modernità e il pensiero critico. Siamo lontani, lontanissimi dalle dispute fra sciiti e sunniti, dalle discussioni sul velo o l'istruzione delle donne.

La *Fātiḥa* è un compendio dell'islam: c'è tutto. Un altro compendio che permette di giungere al cuore di questa grande religione è la *šahāda*, la professione di fede, secondo Maometto il «migliore discorso» mai pronunciato da lui o da

tutti gli altri profeti suoi predecessori. La *šahāda* è composta da due parti.

La prima testimonia l'unicità di Dio: «Non c'è altro dio che Dio», *Lā ilāha illā Allāh*. È il principio fondamentale. Lo si può intendere anche in un senso esclusivo: l'unico vero Dio è Allāh, il Dio dei musulmani. Punto. Gli altri dèi sono falsi, e i loro seguaci corrono verso la dannazione. Così pensano gli integralisti, i salafiti e i seguaci della lettera... Questa interpretazione, secondo me, non presenta nessun interesse. Ma la *šahāda* ha anche un altro senso, esoterico, completamente diverso e molto più profondo del primo. Data la totale identità fra Dio e il reale, la *šahāda* significa che «non c'è reale al di fuori del reale» – e così l'hanno letta molti sufi nel corso dei secoli. Dio ha il monopolio del reale. Se un giorno decidessimo di uscire dalla irrealtà – grande decisione! – troveremmo ancora e soltanto Lui, il Reale, il Solo.

La seconda parte della *šahāda* testimonia la missione del profeta: «Maometto è il messaggero di Dio», *Muḥammadan Rasūl Allāh*.

La prima parte insegna che il divenire è vuoto di tutto, eccetto che di Dio. La seconda che tutte le forme essenzialmente vuote del mondo acquistano rilievo, vita, colore, senso e realtà grazie alla mediazione luminosa del profeta (che si colloca nel punto di confluenza tra due fiumi: l'unico e il molteplice).

Possono aderire alla *šahāda* indù, buddhisti o cristiani. Io che sono cristiano vi aderisco senza problemi. Per essere musulmano basta pronunciare la *šahāda* in buona fede. Se un cristiano non ci trova nulla che urti la ragione, ma al contrario coerenza e semplicità, può aderirvi anche lui. Il suo cristianesimo, anziché

avvizzire, si aprirà alla luce dell'islam, e lui non avrà niente da perdere e tutto da guadagnare.

La *Fātiḥa* e la *šahāda* sono due «metodi brevi», come direbbe Jeanne Guyon, per giungere al cuore dell'islam. Ce ne sono altri. Si può condensare l'islam in un simbolo, un'espressione, una parola, una sillaba e persino un semplice punto. Non è un fardello pesante. Chi rifiuterà questa testimonianza? Chi prenderà il musulmano per mano e gli dirà: «No, no, ti sbagli, amico mio. Al di fuori del reale c'è il reale. Vieni, guarda, guarda bene»? Il musulmano che ripone la sua fede nella *šahāda* e nella *Fātiḥa* è invincibile. È invece molto vulnerabile se la ripone negli aspetti secondari e accessori della religione.

Dio contrae e dilata, dice il Corano. Da questa visione che assimila Dio a un grande mantice cosmico nascono due nomi divini dell'islam: *al-Qābiḍ* (colui che si contrae) e *al-Bāsiṭ* (colui che si dilata). La religione si apre e si chiude, al pari di certi fiori o dello stesso universo - «fuoco sempre vivente, che divampa secondo misure e si spegne secondo misure» dice Eraclito. Un giorno è immenso come la Via Lattea, e il giorno dopo minuscolo come una coccinella. Va benissimo così. Anche l'arte, che ha la stessa funzione della religione - legare -, può crescere e poi rimpicciolirsi al punto da diventare invisibile o quasi.

Un aneddoto al riguardo. Siamo nel 1945. Giacometti, che ha trascorso gli anni della guerra nel suo paese, in Svizzera, si appresta a tornare a Parigi nel suo studio di rue Hippolyte-Maindron. L'editore Albert Skira, fondatore della rivista «Minotaure», gli chiede: «Come farà a trasportare tutte le sue sculture?». Giacometti

estrae una scatola di cerini dalla tasca, la apre e ne mostra il contenuto a Skira: tre o quattro statuine della grandezza di uno spillo. Nella sua tasca *c'è tutto* quello che deve riportare a Parigi.

L'islam non è una religione immobile come nella versione parodistica che ne danno gli integralisti. Ha alti e bassi, ispirazione ed espirazione, giorni e notti. È vivo. C'è un tempo per la grandezza, l'universalità, l'inclusione, con i suoi addentellati sociali, culturali, economici, politici e legislativi, e un tempo per la piccolezza, la riduzione a un versetto, una parola, un punto. Ieri, sotto gli Abbasidi o nell'impero ottomano, l'islam era globale. Oggi, in Occidente, è il tempo di essere minuscoli, ma non per questo meno intensi. A ogni modo, è questa la nostra speranza. A ogni modo, non bisogna sbagliare tempo.

Probabilmente non è un caso se Dio ha fatto il cammello così parco, e ha messo subito accanto all'arabo questo animale cui basta pochissimo per sopravvivere nel deserto. Ha pensato: «Ecco il cammello, lo metto accanto all'arabo perché sia per lui perenne fonte di ispirazione». Quando l'islam è minuscolo, è compatibile con la democrazia, la laicità, la libertà di pensiero, di satira, di bestemmia. Passa attraverso i muri. È dovunque a casa sua.

Discernimento: furqān

La libertà di pensiero, che l'Europa ha ereditato dalla Grecia, consiste nel disporre vari elementi su una tavola vuota (*tabula rasa*) e cercare autonomamente, a prescindere da ogni autorità esterna e dalla cultura dominante, di compiere una selezione, di *discernere* il vero dal falso, l'essenziale dall'accidentale, l'attuale dal

superato, lo spirito dalla lettera. Del luogo che ci circonda non prendiamo tutto. Chi tutto prende tutto perde.

Non so quanti musulmani vivano in Europa. Forse non ci sono statistiche affidabili. Che per alcuni di loro l'integrazione sia un processo lento, faticoso, problematico non è un segreto per nessuno. Mi sia permesso ricordare a questi musulmani la collaudata regola di cortesia che impone di adottare per quanto possibile i costumi e le tradizioni del paese in cui si vive. Bene, la tradizione migliore che abbiamo in Europa è quella libertà di pensiero di cui non faccio che parlare dall'inizio del libro, e quell'altra libertà, parallela e inseparabile, di esprimere questo pensiero come si desidera. Da molto tempo non ci scanniamo più per questioni religiose. A lei piace il montone, a me il salmone, lei beve soltanto acqua, io bordeaux? Amen: i gusti sono gusti. Non c'è più un menu fisso. Da due o tre secoli ordiniamo à la carte. È una conquista dell'Illuminismo, lontana eredità della Grecia. E siamo tutti contenti.

Chi tutto prende, dicevo, tutto perde. Con quale diritto compiere una selezione nell'eredità dell'islam? ribattono gli integralisti. Perché non seguite invece il nostro esempio? Noi non inventiamo niente. Lungi da noi l'innovazione! Che Dio ci scampi dall'innovazione, che l'Altissimo ci scampi dalla selezione! No, noi prendiamo tutto. «Islam» non significa forse «sottomissione»? E nel Corano non c'è forse tutto? Non l'ha appena detto lei stesso? Sì, è vero, c'è tutto e il contrario di tutto. Senza dubbio l'integralista vi troverà argomenti a sostegno del suo settarismo, ma se cercasse troverebbe anche argomenti che giustificano una

visione aperta e dichiarazioni libertarie come questa: «Non vi sia costrizione nella Fede» (Corano, 2, 256).

L'islam aperto oggi è minoritario, forse le cose stanno cambiando, ma può fare leva su un'antichissima tradizione di cui Ibn 'Arabī e Rūmī sono i due poli più luminosi. Il Corano non è monolitico. Le sue migliaia di versetti celano innumerevoli segreti, ostacoli, contraddizioni, ripetizioni, anacronismi, tautologie, che concedono un margine di manovra molto ampio all'intelligenza, ai giochi di parole, alla libertà intellettuale. Nella sua funzione discriminatrice, il Corano è chiamato *furqān*, parola che significa «discernimento». Il Corano è discernimento sotto tre aspetti: si presenta come discernimento fra il reale e l'irreale; il suo fraseggio permette di discernere spontaneamente fra i lettori che penetrano in profondità nel Libro e quelli che si fermano alla superficie; a quanti accoglie elargisce con generosità il dono del discernimento, ovvero la capacità di discernere i segni e i punti di riferimento per orientarsi nella complessità del mondo.

L'esperienza coranica

Quando ha saputo che avevo scritto un libro sul buddhismo, una monaca buddhista occidentale ha chiesto a un amico comune: «Com'è possibile scrivere un libro sul buddhismo senza essere buddhisti?». Bruno, che mi ha riportato la frase, avrebbe potuto replicare: «Com'è possibile scrivere un libro sulla Francia senza essere francesi? Com'è possibile parlare di banane senza essere una scimmia?». Basta amare le banane. Lo stesso vale per il Corano. Basta amarlo. È il modo migliore per entrare in questo Libro: amarlo, almeno un po', poi aspettare che,

un versetto dopo l'altro, una spirale prenda forma e si allarghi.

Tuttavia non c'è bisogno di saperlo a memoria, e mi sembra un'esagerazione dire come il poeta persiano Jāmī' che un musulmano che non sa il Corano a memoria è «come un limone senza odore». Non c'è bisogno di recitare una sura al giorno. Un po' di distacco non guasta.

La parola *Qur'ān* deriva dalla radice *qr'* che significa propriamente «lettura» o «recitazione». La radice della parola contiene anche l'idea di «raccolta», «totalità»: con il Corano il musulmano ottiene, per così dire, il massimo, ragion per cui non ha bisogno, come abbiamo visto, di accumulare libri su libri né di viaggiare molto. Ha tutto accanto a sé, sul suo comodino, a portata di mano. I musulmani sottolineano l'unicità e l'inimitabilità del Corano, lo «scritto nobile» redatto nella «lingua più nobile», il che testimonia per loro la sua origine divina. Il Corano tesse da sé le proprie lodi: «Se pur si adunassero uomini e *jinn* per produrre un Corano come questo, non vi riuscirebbero» (17, 88). Nella sua professione di fede Ibn 'Arabī così riepiloga la sua visione «totale» del Corano: «Il Corano è la parola di Dio, la rivelazione ispirata da lui, il suo sapere, i suoi nomi, i suoi attributi, il suo ordine, i suoi divieti e la sua luce abbagliante che inonda le menti, l'interiorità degli esseri e i cuori purificati dall'acqua della misericordia, come la luce del sole inonda i mondi». Il Corano illumina i cuori come il sole illumina la terra.

Il Corano, «edizione araba della Bibbia», come dice con irriverenza Louis Massignon, è formato da 114 sure e 6236 versetti. Gli esegeti distinguono due fasi nel Libro: la fase meccana,

che corrisponde ai primi anni della rivelazione, e la fase medinese, che corrisponde agli ultimi dieci anni di vita del profeta. Lo stile della prima fase è poetico, irruente, oracolare e verrebbe da dire atemporale. La seconda fase ha un contenuto più giuridico, e la lettura è più ardua. La prima redazione del Corano fu commissionata da 'Uṭmān, il terzo califfo. Vennero raccolti frammenti dispersi scritti su foglie di palma, pelli d'animali, scapole di cammello, e più raramente su pergamene: il testo non fu assemblato secondo l'ordine cronologico della rivelazione – gli ostacoli sarebbero stati insormontabili –, ma secondo l'ordine decrescente di lunghezza delle sure, eccezion fatta per la sura iniziale. A lavoro ultimato, 'Uṭmān inviò una copia del Libro a tutte le capitali delle province dell'impero, che ad appena vent'anni dalla scomparsa del profeta si estendeva dallo Yemen alle montagne del Caucaso, dalla Tunisia al Khorāsān, e includeva la maggior parte dell'Egitto e della Persia.

Il Corano: la sua schiena

Il Corano ha «un esterno (*zāhir*) e un interno (*bāṭin*)» – alla lettera una schiena e un ventre, afferma uno *ḥadīṭ*, una delle tradizioni che i musulmani fanno risalire direttamente al profeta. Quasi sempre gli occidentali vedono soltanto la schiena. Si fermano a ciò che risalta di più, ed è anche meno attraente. Il Corano dà loro letteralmente la schiena. E gli occidentali reagiscono allontanandosene.

I greci chiamavano «barbaro» chi non parlava la loro lingua. «È probabile» scrive Claude Lévi-Strauss in *Razza e storia* «che il termine “barbaro” si riferisca etimologicamente alla confusione e all'inarticolazione del canto degli uccelli, contrapposte al valore significante del

linguaggio umano». Un occidentale che legga il Corano ha la sensazione di trovarsi di fronte a un canto barbaro, traboccante di urla e furore, lampi e violenza, una confusione inverosimile in cui vengono a scontrarsi anatemi, invettive, polemiche, lodi, minacce, preghiere, aneddoti senza capo né coda, leggi assurde, prospettive escatologiche. Ciò che vede l'occidentale è la schiena. Nient'altro. Che differenza, pensa, rispetto alla profondità metafisica dell'India, alla finezza di Socrate, alle impennate mistiche ma coerenti di Plotino!

Nell'Ottocento, lo storico e saggista Thomas Carlyle sintetizza così la sua prima impressione: «È il libro più desolante che mi sia mai occorso di leggere; un calderone, caotico, confuso, irritante, pesante. Soltanto il senso del dovere può spingere un europeo a portare a termine la lettura del Corano». Schopenhauer denuncia quel «cattivo libro», in cui «troviamo la forma più squallida e più povera di teismo». «Probabilmente, molto è andato perduto nella traduzione, ma non mi è riuscito di trovare nemmeno un pensiero dotato di valore» aggiunge il filosofo nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, nel capitolo «Del bisogno metafisico dell'uomo». Non una sola idea valida! Ed è Schopenhauer che parla!

L'occidentale si accosta al Corano come a qualsiasi altro libro, credendo che abbia un inizio e una fine, leggendolo forse in qualche giorno, una settimana o un mese, fra il giornale del mattino e quello della sera, ma il Libro non desta in lui nessuna eco, non si intreccia con la sua vita, non alimenta l'intima sostanza del suo essere, non la risveglia. L'occidentale non sa che in questo Libro, come nella contemplazione della

persona del profeta, agisce un sottile influsso luminoso, e così, finita la lettura e liberatosi dell'incombenza, passa subito ad altro ma - e qui casca l'asino - avendo in testa un'idea naturalmente sbagliata del Corano e dell'islam.

Il Corano: il suo ventre

Il musulmano è intimamente convinto che il Corano abbia un ventre, uno spessore segreto, il potere di trasformare coloro che lo recitano con pazienza, rispetto e attenzione (come si deve fare con le Upaniṣad), che esso racchiuda una *baraka*. L'occidentale, così impregnato di razionalità, dovrebbe riconoscere che se qualcosa riesce a sopravvivere per secoli non può essere un cumulo di idiozie: solo la verità resiste. È un principio noto a tutti, tranne ai mentitori: la menzogna non va al di là del proprio naso, e dunque non molto lontano, quand'anche il naso si allungasse come quello di Pinocchio. Il nazismo ha resistito dodici anni. Il comunismo, che faceva di menzogna virtù, settanta. L'islam resiste da millequattrocento anni, e non è finita. La pittura delle caverne ci commuove ancora.

In giapponese «ventre» si dice *hara* (come in *harakiri*). I giapponesi ritengono che nella vita sia essenziale «farsi un ventre», e che una vita priva di *hara* non valga la pena di essere vissuta. Distinguono le voci che vengono dal ventre, di cui ci si può fidare, da quelle che si formano nell'aria, acute, stridule, dissonanti, che vanno evitate. La voce di Leonard Cohen, per esempio, viene dal ventre, a differenza di quella di Bob Dylan. Ci incanta più delle parole delle sue canzoni o, meglio, queste ci incantano perché è una voce simile a porgerle.

Le idee di un intellettuale occidentale nascono nella sua testa, e di questa nascita aerea conservano, per osmosi con l'ambiente circostante (con il luogo), una leggerezza che l'occidentale cerca di combattere trasformandole in convinzioni di cui andare fiero; e come fa? Ricorre ad altri pensieri, ad altre idee... Così vengono eretti quei castelli di carte chiamati «sistemi» o «ideologie», senza midollo, senza ventre, mode intellettuali che non aiutano a vivere e che si disperdono al più piccolo soffio di vento.

Chi conosce lo *hara* si comporta diversamente. Più che le idee, per lui contano i loro fondamenti, e quando deve valutare un interlocutore si chiede: «Da dove parla costui? Le sue parole, le sue immagini, il loro suono, il loro ritmo provengono dalla sua testa? Dalle sue labbra? È da lì che egli parla? Allora lasciamo perdere. Oppure è andato a prendere le sue parole fuori da se stesso, nel pozzo in cui si scende soltanto di notte e da cui le parole vengono riportate in superficie con grande fatica?».

L'uomo dello *hara* è tarchiato come nessun altro, ha la pancia come un cassone di campagna. È fiducioso. Sa che in lui, «nel fondo», c'è qualcosa di più profondo di lui, qualcosa di indistruttibile, contro cui il tempo va a sbattere il muso. Non è un'idea. Non si presta a discussioni. È soltanto una convinzione, ma ha una sua solidità. Alcune azioni derivano dallo *hara*, altre no. Soltanto le prime sono necessarie. Se imparassimo a distinguere le azioni regolate dalla necessità e ad astenerci dalle altre, quanti errori e quanti spropositi si potrebbero evitare!

La scrittura che proviene dallo *hara* è densa, profonda, originale. I secoli le scivolano addosso

senza comprometterne l'attualità. Le prime righe di *Moby Dick* derivano dallo *hara*. I testi sacri nascono e prendono forma nel ventre. Così pure l'*Iliade* e l'*Odissea*. E le tragedie greche. Scrivere a capo chino, a mani giunte come chi prega. Ruminando, non con la testa, non con lo spirito del tempo, no. Con il ventre. Ecco, fine dell'autoesortazione.

Possiamo immaginare che, agli albori dell'islam, gli arabi di Mecca e di Medina sapessero poco o niente del buddhismo, e meno ancora dello *hara*, nonostante le carovane che attraversavano le loro città. Eppure lo *ḥadīṭ* che ho citato prima ci offre lo stesso insegnamento dello *hara*: nel Corano, ciò che conta è il ventre, l'interno, il midollo luminoso, non la schiena, l'esterno, che è caotico, irregolare e stridente. Il Libro è costellato di frasi concise, ricche di una profonda sonorità ritmica, che si prestano all'incantamento, alla litania, alla rievocazione. Queste frasi cadono nel ventre. Lo nutrono. La rivelazione del Corano si manifesta come una «discesa», dice la tradizione musulmana: Dio fa scendere il Corano, come una pioggia di stelle, nel cuore di Maometto e poi nel cuore dei credenti, loro stessi numerosi come le stelle del cielo. La parola rivelata penetra nel punto d'incrocio fra il corpo e l'anima – il ventre –, a cui dona vita, luce, spessore. «La dolcezza procurata da questa discesa è incomparabile, superiore a ogni gioia» dichiara Ibn 'Arabī nelle *Rivelazioni meccane*.

Si dice talvolta che quanti fanno l'esperienza del Corano ne escono storditi, stremati: «Cadono proni sul volto, piangendo» (Corano, 17, 109). A meno che non vengano sollevati da terra, come rapiti da una tromba d'aria: «Questo Libro non è

soltanto un codice; è uno di quei rarissimi libri che apre una prospettiva sulle finalità ultime del linguaggio... e fa “staccare” da terra» scrive Louis Massignon. I credenti sono proiettati verso il cielo, dilatati dall'interno, inchiodati al suolo, ingranditi, sconvolti, sconcertati. Che esperienza! Il Corano, come dice in maniera insolita Hallāj, fornisce loro informazioni sul futuro e intuizioni del passato più lontano, fino al *mīṭāq*, e così farà per tutti i giorni dell'eternità. Certo, non è questa l'interpretazione più diffusa.

Il Libro è incredibilmente candido, come lo erano probabilmente le persone semplici cui si rivolgeva. Dio parla a bambini. All'epoca del profeta, gli arabi erano come ragazzini indisciplinati, ribelli, selvaggiamente indipendenti, avidi, intemperanti, rissosi. Per ammansirli, Dio li spaventa. Agita spauracchi, fa balenare prospettive attraenti o terribili. Interviene sugli argomenti più futili, a volte si contraddice nel giro di una stessa frase, torna sui suoi passi, rettifica. Il credente può essere riacciuffato inaspettatamente dal senso profondo e nascosto di un versetto, o persino di una parola, quando ormai da molto non ci pensava più. All'improvviso, dice tra sé: «È vero». Di colpo gli diventa chiaro il senso recondito di una parola che gli era sfuggito. La vita, compagna del Corano, è venuta in soccorso all'intelligenza. «Richiama» il credente al momento giusto. «Sono venuto soltanto per richiamarvi» dichiara il profeta.

Ascoltate la voce del Corano. La sua cantilena, il suo ritmo, il suo tempo. Ascoltatela con attenzione. Non sempre la traduzione è un ostacolo insormontabile. Ascoltate per esempio queste parole: «In verità, nella creazione dei cieli

e della terra, nell'alternarsi della notte e del giorno e delle navi che solcano il mare cariche di cose utili all'uomo, e nell'acqua che Dio fa scendere dal cielo vivificandone la terra morta, nella quale Egli dissemina ogni sorta di bestie, nel cangiare de' venti e delle nubi soggiogati fra il cielo e la terra, vi son segni per gente dotata d'intelletto» (2, 164). La ricchezza e la varietà delle conoscenze contenute in questo Libro colpiscono anche l'osservatore esterno. Quanto più un musulmano! Questi capisce di avere fra le mani un Libro che lo guiderà sino alla meta della sua vita terrena: la conoscenza di Dio. Sa con assoluta certezza di non essere perduto, stringe l'«impugnatura saldissima» (Corano, 2, 256). Potremmo dire altrettanto in Occidente?

Il Corano: la sua maschera

Le incontinenze verbali del Corano sono scandite – paradossalmente – da un costante richiamo alla bontà e alla tenerezza divina che accompagnano tutti gli esseri. Mi piace pensare che le minacce, le imprecazioni e gli accessi di collera divina disseminati nel Libro abbiano la stessa funzione degli *zhenmushou*, volti contratti in una smorfia, con corni e lunghi denti, che in Cina, in epoca Tang, venivano collocati all'ingresso di certe camere funerarie per spaventare e tenere lontani gli importuni.

Il Corano è un giardino circondato da una muraglia la cui cima è cosparsa di chiodi. Intorno si aggirano i *jinn*: «E fra i giusti e gli ingiusti, verrà interposta una muraglia che avrà una porta. All'interno della porta sarà la Misericordia e all'esterno, di fronte, il Castigo» dice il Corano (57, 13). Nel *Libro delle profondità interiori*, Rūmī sviluppa l'immagine del libro sigillato: «Il Corano è come una giovane sposa; tenti di

togliere il velo, ma lei non ti mostra il viso ... Quando la giovane sposa, che è il senso del Corano, si toglie il velo, il regno della fede è spogliato dal turbamento. Se l'esame del Corano non ti dà alcuna soddisfazione e non ti svela nulla è perché esso non vuole che gli togli il velo; ti ha ingannato, mostrandosi brutto; ti dice: "Io non sono una bellezza". Il Corano, in verità, è in grado di mostrarsi sotto le apparenze che desidera».

Annotiamoci questa frase, ricordiamocene prima di dare un giudizio affrettato sull'islam: «Il Corano, in verità, è in grado di mostrarsi sotto le apparenze che desidera».

Il profeta: «Il Corano era la sua natura»

Alla domanda «Chi era il profeta?», 'Ā'īša, la moglie prediletta, rispose semplicemente: «Il Corano era la sua natura». Non avrebbe senso cercare di riassumere una vita tanto ricca, profonda, segreta, variegata come quella di Maometto. Si rischierebbero molti errori. Rinuncio dunque alle paginette che gli avevo dedicato e mi affido alle poche parole di 'Ā'īša: chi vede il Corano vede il profeta, chi vede il profeta vede il Corano. E mi limiterò qui a raccontarne la morte, perché mi permetterà di menzionare un bel nome di Dio: *al-Rafīq* (l'amico).

Il profeta è a Medina, nelle stanze di 'Ā'īša. Ha sessantadue anni. Da parecchi mesi è malato, esaurito dalle battaglie e dalle fatiche, scosso in tutto il suo essere dalle ripetute visioni dell'Angelo. I testimoni riferiscono quello che hanno udito direttamente dalle labbra di 'Ā'īša: «Dio» ricorda la donna «mi ha concesso il privilegio che il Messaggero morisse nelle mie

stanze il giorno in cui veniva in visita da me. La sua testa era adagiata fra la mia spalla e il mio mento».

Maometto guarda con insistenza un *miswāk*, un ramoscello usato un tempo (e ancor oggi ostentato da certi integralisti) per pulirsi i denti e rinfrescare l'alito. Il particolare ha un certo rilievo: la sua stessa banalità gli conferisce un accento di verità. «Vuoi che mastichi il *miswāk* per te?» chiede 'Ā'īša. Così diventerà più tenero. Il profeta annuisce. La donna impregna il ramoscello di saliva poi lo passa sui denti dello sposo. Lì vicino c'è un otre. Il profeta si bagna le mani nell'acqua, se le passa sul volto. Dice: «La morte ha i suoi tormenti». Poi alza la mano e mormora: «L'amico supremo». La mano ricade. Il profeta è morto. «Dio ha voluto che morisse con la sua saliva mescolata alla mia» ricorda 'Ā'īša.

Nel momento decisivo della morte, stando ad 'Ā'īša e all'interpretazione corrente del suo racconto, il profeta invoca Dio con il nome *al-Rafīq* (Dio è *al-Rafīq*, l'amico, perché possiede in sommo grado la qualità chiamata *rifq*, da intendersi, precisa Daniel Gimaret, come «dolcezza», «cortesia», «gentilezza»; a *rifq* si può opporre, come avrebbe fatto lo stesso profeta, *unf*, che indica violenza, brutalità, durezza). Maometto si ricorda di avere anche lui, come ogni essere che è stato gettato nudo in questo mondo, qualcuno che lo accompagna. Non è solo. O meglio è solo con il Solo. Potessimo ricordarcene anche noi nell'ora grave e solenne della nostra morte.

Il profeta è sepolto a Medina. Fra la tomba e la cattedra da cui dispensava il suo insegnamento si vede un giardinetto, anonimo, per chi si ferma alla superficie delle cose. Ma un giorno

Maometto vi vide brillare la luce del paradiso: «Fra il mio sepolcro e la mia cattedra vi è un giardino fra i giardini del paradiso». Il profeta vide il giardino dei giardini: la *janna*.

Nel 1853 Richard F. Burton compì un viaggio a Mecca travestito da pellegrino, ma in quello stesso luogo non notò assolutamente nulla. Al posto di un giardino paradisiaco, l'inglese vide soltanto dozzinali stoffe colorate e tappeti di cattivo gusto: «È un'area lunga circa trenta metri, decorata con tappeti floreali dai colori chiassosi e con stoffe verdi per farlo assomigliare a un giardino». Il suo pellegrinaggio non gli era servito a niente. Un secolo prima, durante uno dei suoi vagabondaggi interiori, il visionario Swedenborg vide sorgere dagli inferi un personaggio dal «volto molto scuro». Era Maometto. Invitato a manifestarsi per risolvere una lite fra musulmani, non fece in tempo a dire «Io sono il vostro Maometto» che già era scomparso.

Un abisso separa le stesse cose a seconda che siano viste dall'uomo interiore o dall'uomo essoterico, dall' *occhio del cuore* o dall' *occhio dell'ego*. I nemici sviliscono il profeta calpestandolo, ma i credenti lo innalzano sino al cielo.

Crisi dell'islam

L'islam è attraversato dalla contraddizione. La contraddizione si trova nel nome di Allāh, nel quale la faccia nord e la faccia sud sono inestricabilmente intrecciate. Si trova nel Corano, che ha una schiena e un ventre. Si trova nella figura del profeta, primo dei sufi e primo dei legalisti, amante di Dio e delle donne, uomo perfetto per alcuni e impostore per altri.

La crisi dell'islam, probabilmente antica quanto l'islam stesso – antica come la prima rivelazione che precipitò il profeta nell'angoscia –, oggi si va approfondendo. La lettera e lo spirito hanno imboccato due strade diverse. Il corpo dell'*umma* è agitato da convulsioni. È giunto il momento di scegliere: il musulmano può aggrapparsi alla lettera, e tanto più saldamente in quanto intorno a lui tutto sembra vacillare, ma può anche scegliere lo spirito, che soffia dove vuole. Se l'islam si salverà, lo dovrà forse a quei pochi in cui e grazie a cui è circolata la sua linfa.

Il profeta chiese a uno dei suoi amici: «Perché non mi hai risposto quando ti ho chiamato?». L'altro disse senza tanti giri di parole: «Perché sono un povero disgraziato». Replica disarmante, alla cinese: «Per quanto cercherai non troverai il mio ego». È così che l'uomo deve rispondere alla donna e la donna all'uomo. Il profeta apprezzò quel maestro dell'elusione, disposto a denigrarsi: «D'accordo, ma soltanto se ti senti povero e disgraziato ogni giorno, sia quando sei all'apice della tua forza, sia quando sei al punto più basso della tua debolezza... Non sei scisso; non sei disgraziato in certi momenti e felice in altri. Considera la potenza divina, e giudicati sempre disgraziato, misero, debole e povero».

Possa l'uomo non smarrire il senso della sua miseria quando è felice, e non dimenticare di avere un amico quando è a terra. È molto pericoloso dimenticare una delle due verità. In questo duplice richiamo – dell'uomo alla sua miseria e dell'uomo all'amico divino – potrebbe risiedere uno dei possibili significati dell'attuale crisi dell'islam, cui non possiamo restare indifferenti. Il fallimento non è un destino personale. Siamo noi a costruirci o a perderci a

partire dagli stessi limiti. Tutti possono venire a prendere pietre in questa cava. Si sollevano pesi, si fa esercizio, ci si sgranchisce le membra, come si dice comunemente. Si osserva l'avversario, quello che ci è stato messo nel ventre dalla nascita, subdolo come un topo, bramoso di mordere.

4

L'esperienza insegna

Differenze fra islam e induismo

René Grousset in *Figures de proue* scrive che l'islam e l'induismo si fondano su due metafisiche inconciliabili: «Si possono riconciliare due popoli, due razze, due politiche. Non si conciliano due assoluti metafisici, ciascuno dei quali si afferma in opposizione all'altro». René Grousset è uno storico. Mille anni di storia gli danno ragione. Io non sono uno storico. In questo libro ho cercato di mettere insieme alcune idee su colui che «mormora la storia», come dice una Upaniṣad, e ho intuito la profonda unità delle due religioni.

Non nego e nemmeno minimizzo le differenze. Sono palesi. Da un lato, un fondatore umano inserito nella storia, dall'altro una nebulosa. Da un lato un Dio trascendente ma alle prese con il relativo – discute, ordina, promette, minaccia, punisce, premia –, dall'altro il *brahman* irraggiungibile, imperscrutabile, inesprimibile, abissale, che non è coinvolto in nulla ma è tutto.

L'islam insegna che l'universo è finito, creato, ha un primo giorno e un ultimo. L'indù crede che l'universo si dilati come un grande polipo e poi si contragga, e poi si dilati ancora secondo una

periodicità che non ha né inizio né fine. Il musulmano non crede all'eternità del mondo. Crede alla creazione e al giorno del giudizio. L'indù crede che il giudizio sia incluso in ogni nostra azione, come un infallibile congegno a orologeria - il suo nome è *karma*. Il musulmano pensa che abbiamo una sola vita e che alla fine saremo salvati o dannati. L'indù pensa che ne abbiamo parecchie, e che l'una succede all'altra secondo regole stabilite dal *karma*.

Sono due mondi con sensibilità, temperamento, inclinazioni, modi di pensare, di credere e di praticare la religione diversi. L'aria che si respira non è la stessa. Lo nota chiunque arrivi in Pakistan dall'India: è come passare da un film in technicolor a un film in bianco e nero - ma questo non inficia la qualità del film -, dall'esuberanza alla sobrietà, da una società stratificata come un millefoglie a una società di ispirazione egualitaria.

Si intuisce il disgusto con cui un musulmano considera la brulicante vita dell'India, l'abominevole proliferare di dèi dal corpo umano e dal viso ferino, pieni di piume, braccia e peli, le innumerevoli sette, i vari paradisi, gli otto milioni e quattrocentomila inferni, le vacche sacre, invereconde come le scimmie sacre - le une peggio delle altre -, gli occhi di rospo, l'indistinta e sconfinata frammentazione da cui Allāh, l'Altissimo, sempre sia lodato, è immune. L'indù è altrettanto inorridito dal maomettano, che egli considera impuro, fanatico, rozzo e ignorante, insensibile al *sanātana dharma* - il delicato ordine che governa l'universo -, un barbaro bestemmiatore che ha stuprato, sventrato, portato la sciabola e la lancia dovunque nella sacra terra dell'India, di cui ha devastato le città,

saccheggiato i templi, massacrato le vacche e i guru. Quanti motivi per non amarsi! Gli ostacoli all'avvicinamento, alla comprensione, alla concordia sono profondamente radicati in mille anni di storia e di odio inveterato.

Esperienza dell'unità

Tuttavia, al di là delle differenze, le due religioni condividono l'insegnamento più importante e più sacro: *l'unità del reale*. Un osservatore esterno non sbaglierebbe a sottolineare questo punto. Se voi sapeste soltanto questo e un dotto conoscesse a fondo tutto il resto – la scienza dei numeri, delle lettere, delle lingue, dei sogni, del moto delle stelle e della circolazione del sangue, del linguaggio degli uccelli, delle fluttuazioni dell'economia, del clima, del governo e del cuore dell'uomo... – il piatto della bilancia penderebbe subito e nettamente a vostro favore.

Che cosa significano le parole «unità (islam: *al-ahadiyya*; Vedānta: *advaita*) del reale»?

Contrariamente a quanto ci dicono i nostri sensi – e il più elementare buon senso –, il reale non è frammentato, parcellizzato, suddiviso in compartimenti stagni, infinitamente differenziato nello spazio e nel tempo. No, è uno (islam: *aḥad*; induismo: *eka*), senza soluzione di continuità, senza alterità, senza dislivelli. È semplice. È lo Stesso, come l'elefante intero della favola è lo stesso – con la pioggia o con il vento, di notte o di giorno –, incurante dell'immagine che se ne fanno i ciechi. Non si può dire che il reale sia spirito o materia (la verità è che noi non conosciamo né l'uno né l'altra), fine o rozzo, massa o energia, fluido o solido, visibile o invisibile, in quiete o in moto, no, tutte queste

parole non hanno più senso in quella zona di morte delle parole che i saggi dell'islam e dell'India chiamano «reale». Ma possiamo, questo sì, dire e ripetere che *il reale è uno*.

Non dobbiamo pensare che «uno» sia un predicato contrapposto a un altro predicato come «molteplice»; esso significa solo che accanto, davanti, sopra o fuori ciò che chiamiamo «uno» non c'è niente, né quark, né galassia, nessuna entità separata. C'è soltanto lui: «senza secondo» dice l'India, «senza compagno» dice l'islam. L'unità è il mistero centrale delle due religioni e, stando a chi a questo mistero è andato vicino, anche della vita; quasi tutta l'élite pensante dell'Occidente non se ne dà cura e non ne trae motivo di speranza semplicemente perché non ha idea di che cosa si tratti.

Come conoscere questa unità? Come riconoscerla? Non tramite la concatenazione di ragionamenti, speculazioni, dimostrazioni al termine dei quali si esclamerebbe «Eureka!», ma mediante un'esperienza eccezionale, fondativa, rarissima, sbalorditiva (non sono parole troppo forti, piuttosto troppo deboli rispetto all'esperienza) che investe l'uomo, anche se talvolta questi non l'ha neanche cercata, e lo scioglie nell'unità, come una palla di neve si scioglie all'inferno.

Che cosa provoca questa esperienza? La pratica dello yoga, risponde lo yogin. La ripetizione del nome di Allāh, dice il sufi. La preghiera, dice il cristiano. Il ciceone, dice l'eleusino. La danza, risponde il derviscio. In realtà non c'è una regola. Questa esperienza che sconfigge le catene causali non ha una causa. Quando è assorbito dall'unità, l'uomo è un *saggio*, separato dal cosmo, universalizzato,

proiettato lungo la verticale della saggezza. Non svolge nessun ragionamento e non esercita nessuna attività intellettuale, non ha conoscenze, visioni o ricordi. È immobile. A vederlo dall'esterno sembra che abbia avuto un collasso o sia completamente assente. È altrove. Forse si è persino sottratto agli sguardi: gli altri vedono lui - che non vede nulla - senza vederlo.

Quanto dura l'esperienza? Un milionesimo di secondo? Il tempo di un respiro? Cinque minuti? Nessuno lo sa. In questa faglia del tempo dell'orologio, questa persona ignorantissima è infinitamente saggia. Ma quando ne esce (domanda: come uscire da ciò che non è al di fuori di niente?), smette di essere saggio. Ridiventa filosofo, un essere particolare e di parte come noi.

L'esperienza presenta due aspetti inseparabili: da un lato è *realizzazione dell'unità*, e dall'altro *derealizzazione del molteplice*, vale a dire del mondo empirico. Nel suo primo aspetto, l'esperienza viene chiamata, in India, *mukti*, parola di solito tradotta con «liberazione», e, nell'islam, *tawhīd* (alcuni studiosi precisano *tawhīd* «esoterico»). Nel suo secondo aspetto - annichilimento del mondo e dissoluzione del principio d'individuazione - viene chiamata *nirvāṇa* dagli indù e dai buddhisti, *fanā'* dai sufi. I due aspetti non sono consecutivi, ma simultanei, e non sono affatto distinti nell'esperienza. L'uomo comincia a distinguerli soltanto dopo essere tornato nel mondo e avere riflettuto su ciò che ha vissuto.

Non siamo di fronte a una «esperienza limite della coscienza», per impiegare un'espressione in uso negli ambienti scientifici che studiano le esperienze ai confini della morte, per il semplice

fatto che in quest'esperienza non c'è nessun limite, e nemmeno nessuna coscienza, nel senso in cui la si intende normalmente: coscienza intellettuale, fenomenica, mediata, in relazione con il mondo.

In un saggio intitolato *Mystical Dimensions of Islam*, l'islamologa Annemarie Schimmel sostiene – senza chiarire su quali basi – che i termini *fanā'* e *nirvāṇa* indicano due esperienze distinte. Se così fosse, ci sarebbero due reali, due cieli azzurri, due facce nord, due uno, il che è contrario alla logica, al buon senso e a quanto dichiarano tutti i saggi di ogni tempo. Si dovrebbe concluderne che la mistica islamica o quella indiana, o entrambe, rappresentano un'illusione, un'impostura, e che le profonde frasi dei saggi, capaci di guidare le vite di milioni di uomini e di conferire loro *gravitas*, non sarebbero che sciocchezze. Sono in molti a pensarlo intorno a noi in Occidente.

Un punto della nostra indagine va sottolineato: nessuno fa l'esperienza dell'unità. In questa esperienza eccezionale e immemorabile si verifica qualcos'altro, riconducibile al fenomeno dell'autorivelazione. La realtà abissale delle cose – l'assoluto – si illumina in un individuo determinato, X o Y, il quale nell'istante stesso dell'illuminazione si spegne in quanto individuo determinato. Non ha conoscenza né delle cose determinate né di quelle universali. Piuttosto che di «conoscenza», bisognerebbe parlare di *coincidenza*: l'anima coincide con il reale come la bolla che scoppia coincide o meglio si confonde con l'aria circostante. È uno dei sensi possibili della frase del profeta: «Nessuno di voi vedrà Dio prima di morire».

Le menti dogmatiche scartano le riflessioni che nascono direttamente dall'esperienza. Cercano di etichettarle con termini astratti come «monismo» o «panteismo» e queste menti a scomparti pensano che tutto sia già stato detto, catalogato, inglobato in un'ideologia. Non c'è più bisogno di cercare, di impegnarsi, di indagare. Ma chi, indipendentemente dalla sua fede o mancanza di fede, ha vissuto l'esperienza dell'unità sa con assoluta certezza che essa esiste – e che non è una dottrina come le altre ma l'espressione della *saggezza primitiva*, ossia primordiale e originaria, dell'umanità, e che è questa che dobbiamo cercare prima di ogni altra cosa.

Schopenhauer dice che entriamo nel mondo con occhiali a doppia lente. Le due lenti sono compenstrate. Una si chiama «spazio» e l'altra «tempo». L'esperienza consiste nel togliersi gli occhiali. Ciò che resta è inesprimibile. Non è la morte, non è la vita, non è qualcosa tra la vita e la morte. Non è il nulla. Non è una perdita, non è una diminuzione (è necessario insistere, anche contro voglia, su quest'ultimo punto, perché molte sono le interpretazioni erronee); è naturalmente proprio l'opposto: nella sua saggezza, il saggio non ha meno coscienza, meno essere e meno beatitudine – in tal caso sarebbe assurdo inseguire la saggezza! Sarebbero pazzi questi saggi! –, ma infinitamente di più.

Quando la gocciolina si mescola con il mare non subisce una diminuzione ma si espande all'infinito. «*Nirvāṇa* è la gioia suprema» dice semplicemente il Buddha.

Ho detto che nel «tempo» dell'esperienza, la coscienza del molteplice scompare, ma non è esatto. Chi fa l'esperienza del reale non prende coscienza della scomparsa del mondo e di se

stesso. Non emerge nessuna coscienza di questo genere semplicemente perché – dal punto di vista panoramico, oggettivo e *assolutamente* vero che è il suo – il molteplice non è mai esistito. Dunque nessuna coscienza viene annientata. Il grande teologo musulmano al-Gazzālī chiama questo stato paradossale «estinzione dell'estinzione» (*fanā' al-fanā'*). «In questo stato» scrive nella *Nicchia delle Luci* «un uomo non è cosciente di se stesso e non ha coscienza di non essere cosciente di sé, perché se avesse coscienza di non essere più cosciente di sé allora sarebbe ancora cosciente di sé!». Śaṅkara esprime l'unità in termini ancora più paradossali: «Le anime sono per natura pure, risvegliate e libere da ogni eternità». Nessun velo viene tolto, nessun sipario calato. Nulla si spegne, nulla si accende. Nulla compare, nulla scompare. L'uno è. Solo. Come un cielo senza nubi, un mare senza costa, un deserto senza limiti. Il resto è un sogno che nessuno sogna.

Isolamento

Chi fa l'esperienza dell'unità fa anche un'intima esperienza della solitudine. Se Dio è uno, non ha amici né nemici, perché altrimenti sarebbero due: lui e il suo amico, lui e il suo nemico. L'idea della solitudine divina è implicita nella *śahāda*, la professione di fede del musulmano: *niente* è reale tranne *il reale*; se il reale è uno, è necessariamente solo. L'islam indica la solitudine e la semplicità di Dio con il nome divino *al-Fard*, spesso associato agli aggettivi *aḥad* e *ṣamad*; il primo indica l'unicità di Dio e il secondo – fra le altre cose possibili – la sua assoluta pienezza. Nell'induismo, il *brahman*, che non ha rapporti con alcunché, è chiamato *kevala*: è solitario, solo, isolato. Nulla gli fa eco

né ombra. È «senza famiglia né casta, senza occhi né orecchie, senza mani né piedi» dice la *Muṇḍaka Upaniṣad*. È «senza legami» dice la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. L'asceta giunto al vertice dello yoga viene chiamato *kevalin* («isolato»). È passato nel grande silenzio liberatore, che isola (*kaivalya*).

Sostenere che l'esperienza dell'Uno sia pericolosa sarebbe una menzogna, dal momento che, superata tale soglia, non c'è più nessuno e dunque non si corre nessun pericolo. Ma la marcia di avvicinamento lo è. Ecco perché, scrive Nietzsche in un brano meraviglioso che riporto nell'Appendice, il filosofo, che è uno sperimentatore, conduce una vita essenzialmente imprudente e pericolosa, ai limiti della follia. Il filosofo muove dalla comprensione concreta del mondo, comune denominatore che l'uomo detto appunto «comune» considera il solo reale, mentre il filosofo sa che il reale non è dato tutto in una volta, ma è l'esito di un processo, e sa che la sua certezza di essere nel vero non nasce da un ragionamento o da una concatenazione di ragionamenti ma da una *realizzazione* istantanea. Talvolta il percorso sembra circolare. Il filosofo torna sui propri passi, come Dupont e Dupond nel deserto. Quale sofferenza allora! Quale sconforto! Per quanto faccia, e non smetta di fare, non vede nulla. Ma quando il centro si illumina, ecco che a un tratto il filosofo si trova completamente solo e spaesato. I suoi vecchi concetti di misura, centro, cerchio e quadrato, inizio e fine sono diventati inutili. Ogni concetto è diventato inutile. Diametralmente opposto è l'itinerario che deve percorrere suo malgrado il mistico, dopo essere stato espulso come un

nocciolo di ciliegia dalla bocca nera dell'eternità. Anche il mistico, quando torna fra noi, deve subire un ridimensionamento inimmaginabile, si ritrova spaesato e solo, ma in una maniera diversa dal filosofo. Nessuna esperienza è comunicabile, e la sua meno delle altre: sta tutta sulla capocchia di uno spillo; non si basa su nessun dato sensibile o razionale. Il mistico, ovviamente, non può portare alcuna prova a sostegno. Dunque non può convincere nessuno, se non quelli che hanno fatto la sua stessa esperienza. Costoro sanno che lui dice il vero, ma è una ben magra consolazione, poiché sono rarissimi e lui non li incontra mai. Tutti lo prendono per uno squilibrato, un sognatore, un poeta, un fissato. Sorridono, si danno di gomito, ridono di lui nei pranzi come la serva tracia di Talete quando questi cade nel pozzo.

Indubbiamente, l'uno e l'altro, il filosofo e il mistico, praticano un gioco pericoloso.

V L'ELEFANTE CHIAMATO «CIÒ»

No, le nostre strade non sono piene di fango, buie e tortuose; no, non viviamo nella pece, nella melma, nel *samsāra*, oppressi dall'ignoranza, dalla vecchiaia e dalla malattia; no, non passiamo affatto «di morte in morte», come dice l'Upaniṣad. Andate pure per la vostra strada: qui non ci sono ciechi, in questo posto non ci sono elefanti. Apriamo gli occhi, amici: siamo liberi, felici e saggi; la nostra mente è radiosa, la nostra gioia senza limiti. Ed è sempre stato così.

Questa visione che contraddice tanto platealmente l'esperienza umana esprime in forma sintetica, ma non parodistica, il pensiero del Vedānta e del suo più illustre esponente, Śaṅkara. Il punto di vista di un uomo che parla così è evidentemente l'ebbrezza dell'estasi e non certo il nostro mondo agonizzante. Quest'uomo ricorda l'esperienza eccezionale che ho appena evocato, forse non ne è mai uscito, ma è lontano anni luce dal nostro modo abituale di conoscere il mondo.

A questo punto sorge una domanda: se, come insegna Śaṅkara, siamo essenzialmente liberi, perché cercare la libertà? A che scopo l'ascesi? A che scopo l'insegnamento di Śaṅkara? Non è assurdo abbandonare il mondo e andarsene nella foresta come il re Bṛhadratha? Chi sarebbe così pazzo da accendere la luce in pieno sole?

La risposta l'ha data un eccellente maestro: sono tutti «modi di dire». Allo stesso modo in cui diciamo che colline immobili «si innalzano», così

qui, sulla terra, diciamo che le anime cercano l'assoluto. Ma la verità vera è che nessuno cerca niente. Niente viene cercato, niente viene trovato. Nessuno si mette alla ricerca. Nessuna collina si innalza. Nessun insegnamento viene impartito.

Il mondo, un modo di dire? Una creazione del verbo? Com'è possibile? La risposta dell'India è stupefacente. È racchiusa in tre parole: «Ciò tu sei». Che enigma è mai questo? Che cos'è «ciò»?

1

«Ciò tu sei»

Ricordo del comandante Massud

Inverno 1993, Kabul. Terence White, corrispondente della France-Presse, gigante barbuto, e io abbiamo appuntamento con il comandante Massud. È buio. La viuzza è immersa nell'oscurità, tutta la città è immersa nell'oscurità, e le anime anche. La neve ricopre le macerie. Cani randagi abbaiano. Paesaggio romantico finché si vuole quando lo si vede da lontano, ma spaventoso quando ci si trova dentro. Non mi sento per niente tranquillo. Di tanto in tanto sale in cielo il tracciato luminoso di un proiettile. Temo che me ne cada uno in testa.

Siamo in mezzo alla via in cui risiede saltuariamente il comandante Massud. Il leggendario *mujāhid* ha combattuto contro i sovietici nella sua valle del Panshir, nell'Afghanistan settentrionale, e dal loro ritiro è impegnato in una lotta senza quartiere con altri *mujāhidīn* e «signori della guerra». Cambia continuamente domicilio per ragioni di sicurezza. Una bomba di mezza tonnellata ha scavato in

mezzo alla carreggiata un cratere enorme, circondato da cumuli di fango e ghiaccio. Il silenzio viene rotto dal clicchettio di un'arma da fuoco. È il modo in cui le guardie del corpo di Massud chiedono: chi va là? È un esperanto che capiscono tutti. Si urla «amici» o «giornalisti» e si passa.

Quella sera lo aspettiamo a lungo, come il solito. Alla fine arriva. Entra nella stanza un turbine di energia. Massud discorre animatamente per due ore. Nel corso dell'incontro, parla dei paesi confinanti con l'Afghanistan, che fomentano la guerra con i loro interessi in conflitto. Menziona le trame del Tagikistan (lui stesso è di etnia tagica), poi sferzando l'aria con un energico manrovescio butta lì a mo' di battuta: «E con questo abbiamo risolto il problema del Tagikistan. A cosa tocca ora?». La sua fronte è spaziosa, libera, solcata da rughe; ha l'eterno *pakol*, il tondo copricapo afgano, spinto indietro sulla testa, e un lungo naso aquilino. La sua è una di quelle rarissime fisionomie in cui gli opposti convivono senza fatica: virilità e delicatezza, decisione e riflessione, serietà e leggerezza.

Nessun cedimento in quel volto; bisogna fare uno sforzo per distoglierne lo sguardo. Capisco il suo carisma, che si esercita ben oltre i confini della sua valle e dell'Afghanistan. Getto un'occhiata alla camera in cui dorme, un locale vuoto, austero, monastico, una camera fatta per la leggenda. Noto due libri su un tavolo di legno chiaro, al centro della stanza. Mi avvicino. Sono le opere di al-Gazzālī, grande teologo e filosofo, il famoso Algazel dei latini, «restauratore della religione», centro di gravità dell'islam sunnita.

Il guerriero era anche filosofo? Credo piuttosto – ma non potrei dimostrarlo – che in passato Massud avesse avuto effettivamente tempo per leggere e meditare, ma che poi la guerra con le sue responsabilità e preoccupazioni lo avesse sempre più coinvolto, relegando tutto il resto in secondo piano. Invece al mio amico Bruno Philip, giornalista di «Le Monde» e il maggiore esperto francese di Asia contemporanea, un compagno di Massud ha detto l'esatto opposto: negli ultimi tempi il comandante, spinto forse da un presentimento, si dedicava sempre più spesso alla lettura di libri di poesia e di opere di autori sufi.

Massud fu assassinato nel settembre 2001, due giorni prima degli attentati dell'11 settembre, da due membri di al-Qaeda, per mezzo di una telecamera imbottita di esplosivo. I due si erano fatti passare per giornalisti e fecero esplodere la bomba durante l'intervista.

Double face

Nel celebre *La nicchia delle luci*, al-Gazzālī scrive: «Pertanto ogni cosa ha due facce, l'una rivolta a se stessa, l'altra rivolta al suo Signore. Considerata in rapporto alla prima faccia, ogni cosa è niente; considerata in rapporto alla seconda, ogni cosa esiste. Dunque non esiste altro che Dio e il suo volto».

L'osservazione sul niente delle cose in se stesse («Considerata in rapporto alla prima faccia, ogni cosa è niente...») sembra singolare da parte del più autorevole esponente dell'ortodossia sunnita. Si potrebbe concluderne, senza esagerare, che solo Dio è – e non è proprio quello che sembra dire al-Gazzālī quando scrive che «non esiste altro che Dio e il suo volto»? Se solo Dio è, se Dio

è solo con «il suo volto» (da interpretare, secondo i teologi, come la sua essenza), allora i paradossi fioccano. Viene soppressa la condizione umana. Non ci sono dolore, vecchiaia, malattia, morte. Non esistono differenze: solo il volto di Dio è. Una simile visione unitaria travolge i dogmi monoteisti. Se c'è soltanto l'uno, non c'è creazione, non c'è creatore, non c'è fine del mondo, non c'è giorno del giudizio. A che scopo il profeta? A che scopo il Corano? Perché cercare Dio, se Dio è dovunque? Un pesce in fondo all'oceano cerca forse l'acqua?

Tutto ciò, il prudente al-Gazzālī si guarda bene dal dirlo: ci sono cose che si dicono quando si è lucidi, altre che si mormorano nell'ebbrezza dell'ispirazione. Le celebri parole di Ḥallāj: «Io sono il reale» (*Anā' al-Ḥaqq*) sono quelle di un uomo ebbro di Dio. Sarebbe stato meglio per lui tacere. «Le parole degli amanti di Dio in stato di ebbrezza debbono essere celate e non se ne deve parlare» avverte al-Gazzālī.

Nella sura «La vacca», versetto 115, leggiamo: «Ovunque vi volgiate ivi è il volto di Dio». Rūmī, nel *Libro delle profondità interiori*, commenta: «Questo volto è sempre presente, attuale, continuo ed eterno». Se il volto di Dio è presente sempre e dovunque, è impossibile non vederlo. Al di fuori del reale non c'è niente: niente esterno e, di conseguenza, niente interno. Se non c'è esterno né interno, non c'è nemmeno direzione, nemmeno *qibla*: nulla ci avvicina a un centro che è dovunque, nulla ce ne allontana. Questa grandiosa visione dell'islam esoterico è da quattordici secoli in aperto contrasto con l'islam dei dottori e dei legalisti, ma converge con quella del Vedānta cui accennavo all'inizio del capitolo.

Per indicare questo volto che è dovunque, i ṛṣi, gli antichi saggi indiani, hanno cercato una parola neutrale, non contaminata dalla inclinazione umana a umanizzare tutto, una parola che lasci gli uomini senza presa, disorientati, ammutoliti, allibiti. Questa parola è *tat* («ciò»). L'elefante nella sua interezza è ciò. E logicamente hanno aggiunto: «Ciò, tu lo sei».

La frase suprema

La tradizione indiana insegna che si può raggiungere l'unità con il dio meditando poche grandi frasi disseminate nelle Upaniṣad. La più celebre è contenuta nella *Chāndogya Upaniṣad*, antichissimo testo risalente a forse tre millenni addietro, pietra angolare del Vedānta. Questa frase sacra è composta da tre parole: *tat* («ciò»), *tvam* («tu») e *asi* («essere»).

Tat tvam asi significa «Ciò tu sei».

Il pronome «ciò» indica l'*ātman*, l'assoluto, l'elefante nella sua interezza, la faccia nord, ciò che cerchiamo. «Ciò tu sei» è la risposta. Frase decisiva, meditata in ogni epoca, punto luminoso nell'immenso sovraffollamento di commenti e trattati di cui gli indù sono così avidi. Solo un piccolo numero di insegnamenti, intuizioni, frasi non è stato investito, ribaltato e modificato dalla storia, fagocitato da quel grosso «dispositivo», come dicono alcuni, denominato «storia», che scuote e sposta le verità senza tanti complimenti, come fossero statue di Dedalo. *Tat tvam asi* è una di quelle frasi sopravvissute alla consunzione del tempo.

Se, come si è spesso pensato, la verità di un'intuizione, di un'idea o di una credenza è dimostrata dalla sua durata, queste tre parole

sono le più vere che abbiamo mai udito su questa terra.

Ciò tu sei.

Nell'Upaniṣad la grande frase compare all'interno di un dialogo fra un brahmano e il figlio. Ecco la storia.

Un ragazzo che si chiama Śvetaketu torna a casa dopo avere studiato dodici anni in una scuola brahmanica. Ha ventiquattro anni. Ha imparato tutto ciò che è possibile imparare dallo studio dei quattro Veda - riti, inni, preghiere, definizioni, pronunce, grammatica -, ha acquisito tutto quel sapere progressivo la cui peculiarità è di non avere mai fine e non condurre a nessun fine. Tutte quelle cose lui le conosce a menadito. Ne è fiero, non poco. Nella sua scuola di altissimo livello, si è montato la testa, se mi permettete questa espressione colloquiale. Il padre è perplesso. Gli chiede: «A scuola ti hanno insegnato a sentire ciò che non si sente, a pensare ciò che non è pensabile, a conoscere ciò che non è conoscibile?». Questa volta è Śvetaketu a essere sorpreso. No, non gliel'hanno insegnato.

«Come?» pensa il padre. «Questo ragazzo ha studiato i Veda per dodici anni e non ha la più pallida idea della ragion d'essere dei Veda?». Non è un po' come se voi aveste vissuto in Scozia dodici anni e non aveste la minima idea di che cosa sia il whisky torbato? Tuttavia, il padre non si perde d'animo e decide di insegnare al figlio *ciò*, quello che non si impara a scuola né all'università: lo scopo supremo della vita, la Via suprema, il segreto supremo, come dicono i ṛṣi, che non hanno paura dello splendore delle parole.

Il vecchio brahmano scortica gradualmente il reale, procedendo dal più al meno visibile. Mostra al figlio (quale insegnamento migliore dare al proprio figlio?) la sottile essenza delle cose, presente dovunque, come il sapore del sale nel mare, il profumo nella rosa, la torba nel Talisker. «Tutto questo universo» dice il padre «ha ciò per *ātman*». Ciò è l'*ātman*. Il vecchio mostra al figlio le cose sotto un aspetto inedito che il ragazzo nemmeno immaginava, cioè non come cose finite, determinate, individuate, limitate, ma aperte, comunicanti e libere. Il ragazzo capisce che nelle cose c'è l'aperto, un aperto abissale. Questo aperto non suona vuoto, no; suona aperto, ed è tutt'altra cosa.

Il vecchio brahmano chiede al figlio di portargli un fico.

«Aprilo. Cosa vedi?».

«Dei piccoli semi, padre».

«Prendi un seme e aprilo. Adesso cosa vedi?».

«Proprio niente».

«Bravo. Ci sei arrivato. Questo è l'*ātman*: il niente infinitamente aperto, il niente sconfinato che è al cuore di ogni cosa».

Questo niente è *ciò*. Così lo chiama l'Upaniṣad. È ciò che bisogna cercare di vedere o, meglio, di *realizzare* nella vita. A compimento dell'iniziazione, il padre lo insedia nel grande confronto. Gli sussurra all'orecchio la frase sacra: *Tat tvam asi*. Ciò, tu lo sei. L'aperto, tu lo sei. Ciò tu sei. Realizza ciò, realizza l'unità. Tu lo sei. Ciò.

Quando un maestro zen dà una bastonata sulla spalla a un discepolo o fornisce una risposta imprevedibile alla domanda più scontata (per

esempio: «Che cos'è il buddhismo?». «Il cipresso in fondo al cortile»), può darsi che il discepolo finisca per ritrovarsi improvvisamente proiettato, come la palla sparata da un cannone, fuori della sfera gravitazionale della mente umana comune con le sue categorie, le sue misure, il suo tempo, la sua pesantezza. Lo zen chiama *satori* questa sortita liberatrice. Anche se l'Upaniṣad non lo dice, è possibile che, al termine del dialogo con il padre, a Śvetaketu capiti qualcosa del genere. Il giovane ritrova di colpo ciò che aveva perduto di vista – per quale sortilegio? – da tempo immemorabile. Ciò: lui stesso.

Capisce di non essere il piccolo io (*aham*) che credeva di essere, simile all'uccello impastoiato, alla molle polpa della banana, condannato a errare di vita in vita, a correre di morte in morte nel ciclo del *saṃsāra*. È libero. Lo è sempre stato. Quando lo capisce, dice la *Muṇḍaka Upaniṣad*, si sciolgono i nodi del cuore, si dissipano i dubbi e si ferma il motore delle azioni che ci spinge di vita in vita. Si ritorna a sé: immensa gioia! Immenso sollievo!

Il giovane capisce che c'è stato un malinteso, un qui pro quo metafisico: tu non sei *Aham*; tu sei *Ātman*. È stato uno sbaglio per te, figlio mio, un danno e una disgrazia infilarti in una pelle che non è la tua, indossare questo io minuscolo e la vita che lo accompagna – limitata, tormentata, opprimente: tu non sei un pidocchio, figlio mio, non lo sei mai stato. Tu non sei la foglia, sei l'albero. Non sei la nuvola, sei il cielo.

Ciò, tu lo sei. Pensiero illuminazione, pensiero che nessuno pensa, pensiero che soffia: questo pensiero spegne letteralmente l'illusione dell'individualità come un alito di vento spegne la candela. Questo pensiero spegne la morte,

perché, se l'individuo è niente, allora niente muore. Se l'individuo è illusorio, anche la morte lo è. La sua mano stringe il vuoto. Essenza del sollievo!

Ciò, tu lo sei.

(Nei *Parerga e paralipomena*, Schopenhauer distingue il piccolo io [*aham*] dall'essere essenziale Sé [*ātman*] in questi termini: «Perciò si può considerare ogni uomo da due punti di vista opposti: dall'uno, egli è l'individuo che ha un inizio e una fine nel tempo, che trapassa fugacemente, *sogno d'un'ombra*, gravato per di più di errori e di dolori; dall'altro, egli è l'essere originario indistruttibile, che si oggettiva in ogni esistente e, in quanto tale, può dire, come l'immagine di Iside a Sais: "Io sono tutto ciò che è stato, che è e che sarà" ... Unificare tutti questi contrasti è il tema vero e proprio della filosofia»).

Ève

Ève è una delle donne più belle che io conosca. È antropologa di formazione. È la più bella antropologa che io conosca. Ha venticinque anni o poco più. L'ho vista due volte. La sua bellezza, esaltata dalla totale assenza di ricercatezza, è così abbagliante che a cena ricordo di essermi imposto di non guardarla troppo per non diventare importuno. Aveva dormito dal mio amico Emmanuel perché la sera prima aveva fatto troppo tardi per prendere il métro e tornare a casa (abitava in periferia). A colazione io e lei ci siamo ritrovati soli - Emmanuel e Hélène stavano sbrigando le loro faccende, e Jeanne, la figlia, era andata a scuola -, al tavolo in cucina, a bere tè e a mangiare mandaranci. Mi ha spiegato - era buffo, così presto al mattino, entrambi con l'aria stropicciata, soprattutto io, ma non invento

nulla, lei può testimoniare -, mi ha spiegato dunque - non so più a quale proposito, certamente per rispondere a una domanda che le avevo rivolto incuriosito dalla sua personalità fuori del comune - la sua visione del mondo, quella delle otto del mattino. Eccola.

Ève non sa cosa ci sia dopo la morte. E non cerca neanche di sapere che cosa ci sia prima della nascita. Non ha tempo da perdere. A lei interessa ciò che accade qui e ora. E un'idea ce l'ha: in tutti gli istanti presenti che si succedono agisce una specie di forza di attrazione che li collega gli uni agli altri, una *gravitas*, che ci fa quali siamo, individuo X o Y, ciascuno diverso dall'altro. Questa forza attira e aggrega i dispersi elementi, materiali e psichici, che compongono un determinato individuo per la durata della sua vita; i filosofi chiamano questo agglomerato «io empirico», e ogni volta che diciamo «io» o «tu» è questo agglomerato empirico che si profila indistintamente, come un alone. Questa forza è una, ma gli elementi che si associano sono infinitamente diversi, come infinite sono pure le loro combinazioni. È per questo che al mondo siamo sette miliardi di donne e uomini, tutti originali. Aggregazione e disgregazione, apparizione, scomparsa e poi riapparizione, senza fine, e ogni volta in una forma nuova, come la fata Morgana: ecco il reale.

Ho riassunto in poche righe una conversazione durata una ventina di minuti. Annuisco. Sono d'accordo con lei e mi fa piacere. La cosa più interessante - ma non abbiamo avuto il tempo di discuterne perché Ève doveva prendere un treno, mi sembra, per andare dalla nonna in periferia - sarebbe stato farsi un'idea di ciò che resta quando la *gravitas* non aggrega più niente,

quando è nuda, priva dei variopinti orpelli della vita, e la sua forza di attrazione si esercita a vuoto. Che cosa resta allora? Forse ce ne darà un'idea la storia che segue.

La cipolla

Un giorno chiesero al saggio indù Ramakrishna che cosa fosse l'*ātman* e questi, memore forse del vecchio brahmano della *Chāndogya Upaniṣad* sopra ricordato, si fece portare una cipolla e cominciò a sbucciarla: «Vedete, se pelate una cipolla, trovate sempre altri veli, ma quel che resta è una cipolla, anche se piccolissima; poi trovate il bulbo, ma se continuate a sbucciare, alla fine che cosa trovate? Niente, non c'è nocciolo, non c'è bulbo, non c'è cipolla, non c'è proprio niente (stendeva sorridendo il palmo della mano vuoto), assolutamente niente. Questo è l'*ātman*».

Nella terza delle sue *Considerazioni inattuali*, Nietzsche scrive che, anche volendolo, l'uomo non riuscirebbe mai a spogliarsi di tutte le sue pelli, nemmeno se ricominciasse settantasette volte. Il momento grandioso in cui l'uomo, questa grossa cipolla, essere oscuro dai molti strati, potrà dire di se stesso: «Ecco che cosa sono veramente, non l'involucro, non la maschera; finalmente sono arrivato al centro di me stesso», questo momento decisivo in cui l'uomo realizzerà l'*ātman* nella sua abbacinante nudità, può darsi che sia ancora lontano. Il comandamento di Delfi «Conosci te stesso» ci fa perdere in un labirinto senza uscita.

Sotto questo aspetto l'uomo è diverso dalla lepre, creatura provvista di sole sette pelli, aggiunge Nietzsche, migliore come filosofo che come naturalista. Ma leggendo il brano in

questione (riportato nell'Appendice), dove si afferma che l'io essenziale dell'uomo è al di sopra, «immensamente al di sopra», e non dentro, non in fondo a questa sovrapposizione di strati variopinti che consideriamo di solito il nostro io, ci è lecito dubitare che Nietzsche abbia del «vero io» un'idea più chiara di quella che ha della lepre. Le osservazioni topografiche di Nietzsche non sono pertinenti. Ci portano lontano dal nocciolo del problema. Come potrebbe il vero io essere al di sopra o al di sotto? Trascendente o immanente?

Esso è. Ciò è. Ovunque tu volga lo sguardo.

Schopenhauer, il grande «educatore» cui Nietzsche dedica la terza considerazione, aveva intuito ciò. L'insegnamento che il vecchio brahmano della *Chāndogya Upaniṣad* elargisce al figlio con sovrana semplicità in tre parole, «Ciò tu sei», il vecchio filosofo di Francoforte lo dice e ridice per qualche migliaio di pagine, illuminate qua e là da lampi di genio.

Il pensiero indiano, che a partire da Schopenhauer è stato spesso ritenuto «pessimista», ci insegna, al contrario di Nietzsche, che asportando una buccia dopo l'altra l'uomo può giungere al centro di se stesso, e che questo centro, chiamato *ātman*, procura a chiunque vi pervenga una gioia senza pari. È una visione pessimista? Tutt'altro. L'uomo, che da tempo immemorabile vive intrappolato in un minuscolo punto dello spazio e del tempo, può conquistare la propria libertà. Può accedere all'Aperto. Allora, è naturale, quando cade il velo può restarne folgorato, come Adamo la prima volta che vide Eva, e dichiarare: «Ciò, io lo sono. Quello che posso vedere ora non è più l'involucro, ma il mio stesso essere».

Rivelazione immensa.

Per giungere all'essenza delle cose, Ramakrishna segue il percorso inverso a quello della filosofia deduttiva occidentale («penso dunque sono»). Procede (e come lui, tutta l'India) levando, sottraendo, eliminando – timori e speranze, pensieri, credenze e opinioni. Alla fine, indica nel vuoto l'essenza delle cose. Questo maestro dell'induismo incontra così il buddhismo, che molti brahmani giudicano invece eretico.

La *Maitrī* assicura che conoscere l'*ātman* significa conseguire la «scienza di tutte le Upaniṣad». Allora non sarà più necessario leggere le Upaniṣad! Per chi sa quanto sia ardua questa lettura, vale la pena tentare. Ricordate questa parola: *ātman*. Essa indica la stessa cosa che, una volta levata la buccia di tutte le rappresentazioni posticce, indica presso di noi, nel fondo, la parola «Dio». Soltanto il nome è diverso.

Pranzo al Quartiere Latino

È accaduto molto tempo fa. Pranzando al Quartiere Latino, io e il mio amico Emmanuel ci scambiavamo i nostri giovanili punti di vista sul cristianesimo. La madrina di entrambi, Jacqueline Frié, ci aveva additato la via come si getta un osso pieno di midollo a due cani esausti. Il mio amico non aveva ancora i capelli cortissimi. Non si poteva intuire il volto scavato da *zek* che sarebbe diventato il suo, né che vent'anni dopo avrebbe scritto un libro per dire che non capiva la persona che era stata vent'anni prima, quella che mi trovavo di fronte quel giorno. Aveva uno sguardo inquieto e amichevole

dietro le grosse lenti dalla montatura scura, e un ciuffo nero sulla fronte.

Io leggevo già con passione le Upaniṣad. Non ci tenevo poi così tanto a essere me stesso, e cominciavo ad accorgermi che sotto un certo aspetto non lo ero, che il grado di identificazione che abbiamo con noi stessi è una variabile elastica, e che alcune pratiche possono renderla ancora più elastica – in poche parole, che potevo scambiare me con *ciò*, *aham* con *ātman*, come dicono i saggi indiani, e che nel cambio avevo tutto da guadagnare. Capivo anche che non ci sarei riuscito subito, ma che si trattava di una strada da intraprendere e che il gioco valeva la candela. Dal lato aperto delle cose, tombola!, si poteva osservare l'ampio cielo, che era secondo Pitagora il motivo per cui eravamo nati, mentre dal lato chiuso, dove ci troviamo, non mancano i motivi per lamentarci, vero?

La creatura raggrinzita, infima, mortale che noi crediamo di essere su questa terra, la creatura fragile, vulnerabile, instabile, boccheggiante, che si infila con naturalezza il dito in una narice intasata e sbava sulla camicia nel tentativo di sputare, questa creatura insufficiente, oscura e a volte patetica non siamo noi. Noi possiamo prendere il largo. Levare l'ancora. Basta catene! Mai più catene!

Questa scoperta fa impallidire quelle di Archimede e di Newton, di Colombo e di Magellano. Perché mai esplorare il mondo esterno quando qui, dentro, *c'è tutto*? D'accordo, non ne sono sicuro, lo ammetto, ma anche voi dovete ammettere che è una via che vale la pena di esplorare. C'è qualcosa di meglio da fare su questa terra? Accumulare ricchezze? Anche se lo volessi (e lo vorrei davvero), non ne sarei capace.

Al ristorante cinese esponevo questi pensieri a Emmanuel. Il suo sguardo era perso nel vuoto. Aggiunsi euforico che anche il Cristo era *ciò* – non sono sicuro di avere usato questa parola, spero di no – e che se un giorno si fosse aperta la porta stretta che Lui ci invitava a varcare, quello che avrebbero visto i nostri occhi stupefatti sarebbe stato *ciò*.

La storia narrata nei Vangeli è unica perché la verità vi è sorpresa, per così dire, con le mani nel sacco. Determinanti sono i particolari, i poveri particolari. Ricordate? Il ragazzo nel giardino degli ulivi che fugge nudo, Zaccheo sul sicomoro, il paralitico che viene calato da un'apertura sul tetto, il gallo che canta... Nei particolari risuona l'accento di verità. Tutti ne sono colpiti. In questa grande storia, *ciò* è manifesto («incarnato» dicono i teologi) come mai altrove.

Questo è *ciò*! Questo è *ciò*!

Emmanuel raffreddò il mio entusiasmo con questa affermazione perentoria: «La croce non è una cosa da niente». La croce non è *ciò*. Non è una cipolla, non è una buccia, non è un'illusione. Non siamo a teatro. La vita non è un gioco. È una cosa seria. Avrebbe potuto anche dirmi: «Auschwitz non è una cosa da niente». Auschwitz non è *ciò*, vero? Vent'anni fa forse avrei ribattuto che un incubo resta pur sempre un sogno anche se intensissimo, e che finisce per svanire proprio come ogni altro sogno. Ma oggi ho imparato a tacere. Il mio amico ha ragione: il dolore del mondo – il terrorizzante dolore che ci sconvolge e ci fa piangere – cresce insieme con noi, e insieme cresce anche la consapevolezza che ne abbiamo. La situazione si fa, per così dire, critica, molto critica. Non si ha più voglia di fare

i furbi, di fare i metafisici. Quando la casa va a fuoco, non si può restare a osservare.

In seguito però lo stesso tema si è ripresentato. Questa «filosofia da ragazzi», come la chiama sua moglie Hélène per prenderci garbatamente in giro – potrebbe benissimo gridare: «Scendete ragazzi!» –, continua a tenere banco nei nostri discorsi e nelle nostre camminate in montagna nel Vallese. Emmanuel s'inalbera quando dico – e ripeto – che la realtà, se le diamo delle piccole martellate (è il modo in cui Nietzsche sostiene che bisogna fare filosofia), emette un suono vuoto, è tutto un trucco. Mi porta l'esempio dell'astuto Ulisse, che ha avuto una bella vita, donne, un figlio, un cane, una casa bianca a Itaca, i piedi per terra, anche se era spesso per mare, insomma è sempre rimasto ancorato alla realtà, capisci Hervé, senza cercare la luna nel pozzo. Vero. Ha ragione, ma siccome non posso credere che il mio amico confonda la realtà con la superficie dell'esistenza – come Napoleone, per esempio, per il quale Austerlitz e Waterloo, l'aria profumata della Corsica e l'umidità di Sant'Elena non sono trovate di *Māyā* – e siccome so anche che lui sa, perché ci è passato, che da questa pellicola superficiale è facile separarsi attraverso la fame, il vino, il sogno, l'amore, la poesia, la meditazione, la danza, la febbre, il suono del flauto e del tamburello, attraverso l'arte e la follia, il telescopio e il microscopio, i suffumigi, le inalazioni, le emanazioni, l'ascesi e mille altri modi, per esempio attraverso la morte, sa dunque che la vita umana che ci è toccata in sorte è frammentaria, effimera, insufficiente, minuscola e limitata – per tutte queste buone ragioni, continuo a parlargli con trasporto del momento in cui l'occhio riesce a vedere (è *ciò*, è *ciò*!), momento che darei mille vite piene come

quella di Ulisse per poter sperimentare, mentre camminiamo fra le genziane e i rododendri senza accorgerci del tempo che passa.

L'elefante chiamato «ātman»

Per noi, «ātman» è soltanto una parola, ma quando la realtà di questa parola si manifesta e vi tocca come una torpedine, tutto si ferma: di colpo niente più involucri, pellicole, scorze. Di colpo, la vita nella sua nudità. Fine della storia, e dell'indagine. Siete alla meta. Il sollievo di Abramo quando depone finalmente il coltello e Isacco rialza la testa è solo un pallido riflesso di quello che invade ora ogni cellula del vostro corpo.

Lātman non si lascia incorniciare dal corniciaio che ci portiamo dentro: non entra in caselle, categorie, griglie. Ecco perché le menti cartesiane, per le quali due proposizioni contrarie non possono coesistere, non saranno mai a loro agio in India – ed ecco perché, al contrario, gli inglesi vi si sono trovati tanto bene.

Lātman è irraggiungibile. «Non si può raggiungere *l'ātman* con l'esegesi, né con l'intelletto, né con molto studio» dice la *Kaṭha Upaniṣad*. Ma, attenzione, questo inattingibile bisogna cercarlo prima di ogni altra cosa, e raggiungerlo. Altrimenti la vita è inutile, si disperde come l'acqua piovana lungo un pendio terroso. Tutti gli indù devoti lo cercano. Non pensano ad altro. Gli esercizi di yoga, la meditazione, la speculazione, la contemplazione, le discussioni fra loro, gli inni, i riti, i mantra, la *kuṇḍalinī* che va risvegliata, i *cakra* che bisogna attivare, le libagioni, i sacrifici, l'adorazione (quale popolo più adoratore degli indù?) mirano a questo: la fine della cipolla.

Chi ha conosciuto l'*ātman* non ha più altro da conoscere. È scampato al «volto della morte». Ecco perché bisogna meditare l'*ātman* senza mai cedere allo sconforto. Quando l'inquieta mente dell'uomo si deconcentra, non bisogna stancarsi di ricondurla al suo oggetto, riattaccarla al giogo. Attenzione, non c'è tempo da perdere. «L'*ātman* va riconosciuto proprio qui, in questa vita» scrive Śaṅkara. «Tale è il precetto... Se si conosce l'*ātman* in questa vita, allora esiste la verità suprema e viene raggiunto lo scopo dell'esistenza; tale è il proposito. Se non si conosce l'*ātman*, la vita è inutile. Allora, nel ciclo incessante delle nascite e delle morti ci saranno continue distruzioni. È con il proposito d'interrompere questo ciclo che dobbiamo cercare di conoscere l'*ātman*».

Frase solenne: «Se non si conosce l'*ātman*, la vita è inutile». Chi attraversa la vita senza nessuna intuizione dell'*ātman*, senza fiducia, senza apertura verso l'infinito, non coglie il senso dell'esistenza. Quale spreco! Dovrà rinascere in eterno.

L'*ātman* non è una ricompensa. Madre Teresa non è vicina all'*ātman* più di un'adultera. L'*ātman* non si afferra, non si prende, non si controlla. È lui che ci afferra. Se ne viene come rapiti, dicono i maestri di yoga. Non si sa come, né quando, né perché accada. Ma dobbiamo comunque cercare. È come il lampo del fulmine che illumina tutti gli oggetti immersi nell'oscurità. Perché è così repentino? Perché l'*ātman* ha una natura unitaria, come il mare, come l'elefante: sotto, non respiriamo; sopra, respiriamo. Nessun livello intermedio.

L'*ātman* è celato; sorregge l'intero universo con una particella infinitesimale del suo essere, lo

impregna come il sapore del sale impregna il vasto oceano. È più sottile della cosa più sottile. Tuttavia l'uomo «sottile» lo nota: «Lo vedono coloro che hanno la vista sottile» garantisce una nota della *Kaṭha Upaniṣad* con sorprendente ottimismo.

Ha mille teste, mille occhi, mille piedi, mille mani (come dev'essere complicato fare yoga!). Ma corre senza piedi, rema senza mani, osserva senza occhi. È immobile, ma più veloce di chi corre. Di sicuro non somiglia a niente che conosciamo. «Diverso da ciò che conosciamo, diverso da ciò che non conosciamo» dice la *Kena Upaniṣad*. Chi finalmente lo trova, dimentica tutto, «come un uomo fra le braccia dell'amata non sa più nulla dell'esterno né dell'interno» dice il saggio Yājñavalkya nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*.

Come trovarlo? Attraverso l'amore, dicono gli amanti. Non si ama altro che lui. Voi credete di amare vostra moglie, i vostri figli, una casa, una patria, il denaro, il potere, le risate, i riti, la buona compagnia, i vini pregiati, gli dèi benevoli, ma vi sbagliate, amici miei, vi sbagliate. A vostra insaputa, amate lui, sempre lui: l'amato universale. Chi l'ha visto non può più separarsene. Non se ne allontanerà mai più. L'*ātman* è come un sole. Illumina tutte le creature, le tiene unite come il filo di una collana tiene unite le perle. Ci rende tutti prossimi gli uni agli altri: chi aggredisce, ferisce, offende un essere vivente – pianta, animale o uomo –, ferisce se stesso, l'*ātman* che è nascosto nel suo cuore. Chi «distrugge» l'indistruttibile *ātman* distrugge se stesso.

Allora si avvia verso i «mondi senza sole» dice l'*Upaniṣad*.

L'etica: una questione di riconoscimento

Amare l'altro «come se stessi»

Nelle società cosiddette «tradizionali» (dagli scrittori tradizionalisti), l'etica è figlia della metafisica. Dio è il custode di leggi immutabili. Grazie a lui, il mondo non affonda nel caos. Grazie a lui, non tutto è permesso. Ma come potrebbe il dio abissale dei mistici e dei filosofi, che è al di là del dualismo, del bene e del male, dell'essere e del non essere, custodire una legge qualsiasi? Quale etica si fonda su un Dio simile?

La concezione indiana dell'*ātman* ci indirizza verso la risposta giusta. L'uomo etico, che riconosce nell'altro la propria essenza, non può essere indifferente a nulla. Ogni destino, così come ogni dolore, è il suo: per lui la campana suona sempre. In virtù dell'*ātman*, bisogna amare l'altro «come se stessi». Non si può abbandonarlo alla sua infelicità, perché la sua infelicità è anche la nostra. È una evidenza ontologica che però spesso ci sfugge.

L'etica è dunque una questione di *riconoscimento*. *Prendersi cura di sé*, come raccomanda Socrate ai propri discepoli, significa anzitutto *prendersi cura del Sé*, vale a dire dell'*ātman*. Domanda: come riuscire ad amare l'altro se questi agisce in maniera abietta – Hitler è il mio prossimo? Come essere empatici verso coloro che non lo sono? Forse il saggio, che guarda allo stesso modo l'oro e il fango, ha una risposta. Io no. Mi limiterò a presentarvi ora tre esempi di non-riconoscimento, dovuti il primo a paura, il secondo a pregiudizio (rimediato *in extremis*) e l'ultimo a semplice stupidità.

L'etica a ottomila metri

Nel Vangelo di Luca, un abitante di Samaria sta scendendo da Gerusalemme a Gerico e vede in un fossato un uomo che è stato picchiato dai briganti e che sembra mezzo morto. Il samaritano si ferma, gli versa sulle ferite olio e vino, fascia le piaghe, fa salire l'uomo sul proprio asino e lo conduce in una locanda. Paga il soggiorno dell'uomo al locandiere e poi riparte. Questo viandante viene chiamato «il buon samaritano».

Una vicenda specularmente opposta ma altrettanto degna di riflessione è quella accaduta sul pendio dell'Everest l'11 maggio 1996. Tre indiani stavano compiendo la discesa quando furono colti uno dopo l'altro dal mal di montagna. Erano a più di ottomila metri di altezza. Distesi sulla neve, intirizziti dal freddo, i tre, privi di soccorso, erano destinati a una morte certa. Quel giorno due giapponesi, Eisuke Shigekawa, di ventun anni, e Hiroshi Hanada, di trentasei, si stavano arrampicando verso la cima. Incontrarono prima un indiano, poi, un po' più su, gli altri due, ma non si fermarono. Non rivolsero loro neanche una parola, non offrirono neanche un po' d'acqua, di cibo, di ossigeno. Continuarono per la propria strada, come il sacerdote e il levita nella parabola del buon samaritano. Raggiunsero la vetta poco prima di mezzogiorno, e riuscirono a tornare al campo base; furono accolti con entusiasmo dai compagni che si congratularono con loro. I tre indiani morirono. Intervistati in seguito da un giornalista del «Financial Times», i due giapponesi spiegaron che non avevano motivo di fermarsi: «Non conoscevamo quegli uomini, non abbiamo dato loro acqua. Non abbiamo

rivolto loro la parola. Avevano il mal di montagna. Sembravano pericolosi» raccontò Hanada. In quelle figure fantasmatiche non avevano riconosciuto *lo Stesso*, ma avevano percepito un potenziale pericolo. Shigekawa rilasciò una dichiarazione significativa: «Sopra gli ottomila metri, non c'è morale che tenga».

A ottomila metri, dove ogni passo è pesante, la respirazione affannosa e i pensieri stentano a farsi strada tra una sinapsi e l'altra, dove la morte è sempre in agguato, la morale non conta più nulla. La morale è un lusso per chi sta in pianura, e cammina senza difficoltà. Lassù, ognuno per sé. Ma allora perché andarci? «Infatti quale vantaggio c'è che un uomo guadagni il mondo intero e perda la propria vita?» chiese un giorno Gesù. Ma sempre Gesù – fate bene a ricordarmelo – disse anche: «Non giudicate». Questo precetto vale per tutti gli uomini che vivono sotto gli ottomila metri.

L'etica sulla riva del Gange

Neanche i saggi sono immuni da un attimo di obnubilamento. Ne fece l'esperienza Śaṅkara, che i discepoli consideravano una incarnazione di Śiva, dio del disinganno. Un giorno, a Benares, quasi non riconobbe Śiva che gli era apparso sotto l'aspetto di uno straccione malridotto.

Il maestro era diretto a un *ghat* del Gange quando incrociò in una viuzza un *caṇḍāla*, un fuoricasta, lurido e miserabile, con la pelle scura, piccolo e seminudo. L'uomo ostruiva il passaggio. Teneva al guinzaglio quattro cani sudici come lui. Per un brahmano, la sozzura di un *caṇḍāla* è contagiosa: l'eco della sua voce, il contatto con la sua ombra contaminano. Śaṅkara gli fece cenno di lasciargli libero il passaggio. Il miserabile

replicò: «Che cosa devo spostare? Il mio corpo o la mia anima?». Perché, disse, se parliamo del corpo, allora il corpo di tutti gli esseri, e non soltanto il mio, è impuro, ma se parliamo dell'anima, questa è sempre pura. «L'anima di un asceta, di un ladro o di un assassino è divina e ineffabile nella sua essenza. Soltanto le azioni possono precipitarla nelle tenebre» aggiunse il *caṇḍāla*.

Avrete notato due cose. Anzitutto che incontri del genere avvengono soltanto in India; poi che il messaggio è incoraggiante: le tenebre avvolgono l'anima solo per un tempo limitato e solo marginalmente; il centro resta sempre sereno e illuminato. Śaṅkara riconobbe in questo essere, che tutti disprezzavano, un liberato in vita, un *jīvanmukta*, ossia un grande saggio. Nell'Altro – l'ultimo degli altri – aveva alla fine riconosciuto lo Stesso. Il maestro compose allora un celebre inno in cui si dice, fra le altre cose, che l'*ātman* permea tutti gli esseri «da Brahmā alla formica». Tutti perciò meritano rispetto. Nessuno dev'essere maltrattato o disprezzato. Quando Śaṅkara terminò il canto, in luogo del mendicante gli apparve il dio Śiva, radioso. Teneva in una mano i quattro Veda, come il *caṇḍāla* aveva tenuto con la sua i quattro cani.

L'etica all'ospedale militare di Kabul

Era l'ottobre del 1995. Terence White, il corrispondente della France-Presse, era stato gravemente ferito sulla linea del fronte nei pressi di Kabul. L'addetto a un mortaio, un *mujāhid* che non brillava per intelligenza, aveva spinto con forza il proiettile nella canna dell'arma invece di farlo scivolare. Proiettile e mortaio erano esplosi. Alcune schegge di acciaio avevano perforato lo

stomaco e l'intestino del povero Terence. Altre due persone erano rimaste uccise.

All'epoca, gli occidentali che vivevano in pianta stabile a Kabul si contavano sulle dita di una mano. Se ben ricordo, ce n'erano quattro: i corrispondenti delle tre agenzie di stampa internazionali e Suzy Price, la corrispondente della BBC. Terence era molto popolare a Kabul, per il suo straordinario impatto visivo (era imponente), la sua risata fragorosa, la sua generosità e il suo slancio. Andai a trovarlo all'ospedale militare dove medici e infermieri afgani gli prodigavano cure e attenzioni. Era disteso su un letto con ruote. La gialla e fredda luce autunnale inondava la camerata. Accanto a lui erano distesi altri feriti. Terence mi guardò con insistenza, mi chinai, mi sussurrò all'orecchio: «Mi hanno fatto delle cose tremende». Parlava del personale ospedaliero afgano e aggiunse: «Hervé, tirami fuori di qui».

Non ebbi un attimo di incertezza. Non lo tirai fuori di là.

Ero arrivato da Islamabad. Non avevo nessuna idea di cosa si dovesse fare per tirarlo fuori di là, e non mi sembrava una buona idea. Terence aveva la febbre. Forse stava delirando. I medici e gli infermieri avevano fama di essere scrupolosi e preparati. Questi sono ragionamenti che ho fatto in un secondo momento, come i due giapponesi avevano trovato a posteriori un'infinità di ottimi motivi per non aiutare gli alpinisti indiani. Ma lì per lì non ebbi un istante d'incertezza.

Non importa. «Tirami fuori di qui»: questa frase che sgorgava dal profondo del cuore di Terence avrebbe dovuto toccare il mio. Avrei dovuto parlare con i medici e gli infermieri, con

la direttrice sanitaria, cercare di capire, riflettere almeno un po'. Quel giorno il mio cuore è rimasto piatto come l'encefalogramma di un cadavere. È questa la forma di stupidità peggiore: la stupidità del cuore. No, quel giorno non riconobbi lo Stesso nel mio amico.

Nell'islam, Dio è chiamato *al-Samī'* (colui che ascolta): Dio sente i suoni del mondo. La voce dell'afflitto, del prigioniero, del mendicante, l'urlo disperato degli animali feriti o maltrattati non si alzano invano. Nell'islam Dio è chiamato anche *al-Baṣīr* (colui che vede). Quel giorno, io non ho visto niente, non ho ascoltato niente. Non ne sono orgoglioso. Terence si tirò fuori. Quel gigante biondo e barbuto, per il quale i miei figli stravedevano, fu trasportato a Islamabad dalla Croce Rossa, poi con un volo sanitario a Parigi dove fu curato. Tornò a lavorare a Kabul, e poi con la moglie e il figlio si trasferì nel suo paese natale, in Nuova Zelanda.

3

Il problema non si pone

La parola «Dio», ricordiamolo, indica due distinte realtà (o illusioni): da un lato il dio personale dei credenti, dotato di attributi e qualità, e dall'altro il dio cavità, impersonale, senza forma, né fondo, né fine, di alcuni mistici, sufi, filosofi, irregolari. I nomi con cui viene indicato il dio personale sono in palese contraddizione con il mondo come lo conosciamo – e sotto questo aspetto essi rappresentano un problema per le menti innamorate della coerenza. Ecco alcuni di questi nomi problematici.

Se Dio è buono e misericordioso (*al-Raḥmān* e *al-Raḥīm*), allora perché gli uomini squartati, arsi, sgozzati, crocifissi, senza occhi, senza voce, senza mani, fottuti fin dalla nascita, anzi prima ancora di nascere, fottuti dalla mancanza d'istruzione, ecc.? Perché?

Se Dio è il grande ordinatore e il grande riparatore (*al-Jabbār*), perché il disordine, i fallimenti in serie, le sconfitte a non finire?

Se è colui che riunisce (*al-Jāmi'*), come il tessitore riunisce i fili per ordire la trama, perché le smagliature, le lacerazioni, gli strappi, i malintesi, le liti, le divisioni?

Se è colui che guida (*al-Hādī*), se è la luce (*al-Nūr*) del mondo, quella che illumina ogni uomo, perché l'oscurità, la perdizione, l'erranza, l'ignoranza?

Se è colui che dona generosamente, senza aspettare niente in cambio (*al-Waḥḥāb*), perché la nostra povertà, precarietà, insicurezza, miseria?

Se è il protettore (*al-Ḥāfiẓ*), perché le tragedie? Dov'era il nostro protettore quando è arrivato il lupo?

Se è il bello (*al-Jamīl*), fonte e alleato di ogni bellezza, perché la bruttezza che invade il mondo, i peli che escono dal naso e dalle orecchie, il puzzo dell'epidermide, la cancrena del tempo che passa?

Se è l'amico (*al-Rafīq*), colui che il profeta invocò quando giunse la sua ora, se è il vicino (*al-Qarīb*), il più vicino, il più intimo, perché la freddezza, la solitudine, la tristezza, anche quando ci raggomitiamo sotto la trapunta, e no,

no, non vogliamo uscirne, nemmeno per sentire le tue spiegazioni. Già, perché?

È un problema autentico, no? Nella sua accezione etimologica, un *problema* è un ostacolo con cui la mente si scontra, e questo problema gli occidentali lo hanno definito «problema del male». Perché quello che distrugge Ninive e Babilonia, Dresda e Hiroshima, senza tralasciare, en passant, di strappare l'occhio alla mosca, non è un Dio benevolo, vero? Rappresenta per noi un ostacolo, è uno scandalo.

In sintesi, se Dio è proprio quello che si dice, un Dio buono e onnipotente, come ha potuto toppare così clamorosamente la sua creazione? Perché se ne sta lassù sulla sua nuvola con le mani in mano?

Azzardo ora un'idea doppiamente azzardata: nell'ebraismo e nel cristianesimo il problema del male è avvertito in maniera molto più acuta che nell'islam perché il musulmano non dimentica mai che Dio è *irrappresentabile* e privo di qualità (faccia nord), anche se, a differenza degli indù, non dispone di un nome specifico per indicarlo. Nella parola «Allāh» coesistono - con pari importanza - versante nord e versante sud, l'elefante nella sua interezza e l'elefante in frammenti, orizzontale e verticale. È una particolarità dell'islam.

Aggiungiamo che il problema del male non tocca *ciò* - il *brahman* degli indù, la divinità di Meister Eckhart. È opportuno ricordarlo, perché non ci si pensa mai. *Ciò* è privo di attributi. Dire che *ciò* è buono è assurdo, sostiene Meister Eckhart (lo abbiamo già visto), quanto dire che il

sole è nero. È assurdo dire che *ciò* è onnipotente. È assurdo persino dire che *ciò* è cosciente del mondo e del male che è nel mondo. *Ciò* non è in contraddizione con niente e nessuno al mondo. *Ciò* è altro. *Ciò* è tutto. *Ciò* è tutt'altro.

Dunque *ciò* non pone problemi.

Il problema del male si pone soltanto con il dio personale, coinvolto in un rapporto dualistico con il mondo – ma in questo caso è un problema serio, vissuto con tormento da molte anime cristiane ed ebreo che ne hanno colto la gravità ben prima di Auschwitz. Leibniz ha fornito una risposta rimasta giustamente celebre. Dio, spiega in sostanza nei *Saggi di teodicea*, fa del suo meglio. «In una infinità di mondi possibili, quello che effettivamente esiste è il migliore». Teniamo a mente questo concetto: *il mondo che effettivamente esiste è il migliore*.

Voltaire si è fatto beffe della risposta leibniziana in termini piuttosto gravi e insieme leggeri. Quando, dopo il terremoto di Lisbona (1755), Voltaire fa notare al pastore Jean-Jacob Vernet, teologo a Ginevra, che la provvidenza «l'ha preso in culo», o qualcosa di simile, mostra di non capire che le tensioni sono parte integrante del sistema. Non considera che il male è parte integrante del concetto stesso di creazione, la quale è allontanamento da Dio, vale a dire dal bene assoluto. A mano a mano che ci si allontana dal sole, il calore diminuisce. È inevitabile. Il male è carenza di bene, carenza di luce. Tuttavia il Dio buono, sorgente di ogni bene, nel quale Leibniz crede, ha creato un mondo in cui il male – che pure è inevitabile – è ridotto al minimo. Dio fa tutto nel migliore dei modi, e ciò che effettivamente esiste non poteva farlo meglio. Il sisma di Lisbona è un effetto

collaterale del meglio divino, come le scorie lo sono di un congegno a pistoncini.

In realtà, una soluzione migliore ci sarebbe: fischiare subito la fine della creazione e riassorbire tutto nell'unità. Se il Dio creatore, assalito dal rimorso o spinto dalla misericordia – che resterebbe da allora senza oggetto su cui operare –, richiamasse a sé ogni cosa creata, il male scomparirebbe all'istante: senza creazione, niente male. Invece, nel programma obbligato che è il suo – fare spazio all'altro –, il Dio benevolo, che può essere piegato da una preghiera efficace, non perde nessuna occasione per agire conformemente alla sua buona natura, ma senza darlo a vedere, con interventi marginali, mutamenti infinitesimali, spesso all'insaputa del beneficiario, per non turbare l'ordine del mondo. Fa il massimo compatibile con l'alterità, vale a dire con l'esistenza di un altro diverso da lui. Se facesse un po' di più, se il mondo fosse appena un po' migliore, anche solo di una virgola, sarebbe risucchiato nell'unità divina: niente più altro, niente più gioco, niente più creazione. Discorso chiuso.

Il pensiero che esprime Schopenhauer è l'esatto rovescio ma niente affatto l'opposto: «Se il mondo fosse leggermente più cattivo, non potrebbe più esistere». Viviamo nel peggiore dei mondi possibili. L'accostamento fra questi due pensieri antagonisti, quello di Leibniz e quello di Schopenhauer, porta a concludere che il mondo come lo conosciamo è in bilico su uno spartiacque, tenuto per la collottola dall'imperiosa necessità: non può essere né migliore né peggiore, altrimenti cadrebbe nel non-essere.

Probabilmente conoscete l'attore Michael Lonsdale, che ha recitato in *Uomini di Dio* di Xavier Beauvois e *India Song* di Marguerite Duras. Pur negando decisamente di essere un teologo, con il suo passo da profeta incurvato dagli anni e dall'infelicità e la sua voce lenta e dolce che sembra risalire dal fondo dei secoli, fa più colpo di un plotone di teologi. Rispondendo in una trasmissione televisiva a una domanda sul problema del male, Lonsdale, che è cristiano, ha detto che la causa della diffusione del male nel mondo è l'impotenza di Dio, perché nella sua lotta contro il male «l'unica arma di Dio è l'amore». Dio non costringe nessuno. È infinitamente paziente, piccolo, rincantucciato in un angolo, con il suo amore, in attesa che qualcuno voglia intenerirsi, guardarlo e fargli posto. Questa spiegazione mi è sembrata non meno valida di qualsiasi altra.

Gli gnostici credevano che il Dio creatore non fosse buono o avesse delegato il lavoro della creazione a divinità di secondo rango, peggiori di lui, o direttamente al diavolo. Altri infine, ed è la soluzione più semplice del problema del male, pensano che Dio non esista. Non scordiamolo: il problema nasce sempre da una rappresentazione che l'uomo si fa di Dio. Eliminate la rappresentazione e il problema scompare. Il problema del male non esiste per l'ateo, che di Dio non si fa nessuna rappresentazione, come non esiste per il saggio che conosce l'*ātman*, che è al di là di ogni rappresentazione. Qualcuno si chiederà a che cosa serva mai l'*ātman* degli indù, un Dio senza mani, senza occhi, senza orecchi, che non sente e non parla, a cui non si rivolgono preghiere, né invocazioni nei momenti di difficoltà. A cosa serve «ciò» quando la nave affonda, il mio bambino annega, la terra trema?

Risposta dell'indù: «A niente». «Ciò» fa qualcosa di meglio che servire: è. È il reale. Secondo l'induismo, il reale è impregnato in ogni sua parte, anche nella più minuscola, di particelle di beatitudine (*ānanda*), come la caramella di sesamo è impregnata di grasso. L'indù cerca di cogliere tale gioia, tale manna, e di nutrirsene: non conosce antidoto migliore alla sofferenza, alla disperazione e alla morte. Sa dove volgere lo sguardo. Sa anche che il male si manifesta al di fuori del reale, in una zona grigia che non è essere né non-essere, e che lui chiama *māyā*.

Nell'induismo non esiste il problema del male, ma forse esiste un problema di *māyā*, ed è questo che ora affronteremo.

VI CHI HA NASCOSTO L'ELEFANTE?

Per molto tempo mi sono alzato presto, entusiasta all'idea di andare a pranzo dalla nonna, in rue de la Cure. La nonna aveva delle cocorite e le lasciava libere di volare in cucina, ma stranamente alcune non uscivano mai dalla gabbia. Come se avessero dimenticato di avere le ali o le ali fossero troppo pesanti da aprire.

In seguito, mentre lavoravo a questo libro, ho voluto capirne la ragione e l'ho chiesta alla mia amica D., ornitologa dilettante. D. mi ha domandato se per caso la nonna non avesse sistemato uno specchio nella gabbia. Non ricordavo. Se lo aveva fatto, ha continuato la mia amica, probabilmente le cocorite si guardavano allo specchio. È una cosa per cui vanno pazze. Completamente prese dallo specchio, non pensavano a volare via. Dimenticavano il cielo e la libertà.

Perché i ciechi non vedono l'elefante? Perché i prigionieri di Platone non escono dalla caverna? E le cocorite dalla gabbia? La risposta dell'India è tutta in una parola, *māyā*, che in Occidente traduciamo di solito con «illusione».

1 *Illusione*

Torno alla domanda: perché non vediamo l'elefante che ci sta davanti? Com'è possibile che una realtà onnipresente ci sfugga del tutto?

Sappiamo già la risposta: perché siamo ciechi. Ma perché siamo ciechi?

Il Vedānta, che è il midollo dell'induismo un po' come il sufismo lo è dell'islam, il Vedānta dunque, che è il «compimento dei Veda» (*Vedānta*), oltre che la più elevata filosofia dell'India, ha messo questa domanda al centro della sua meditazione. Śaṅkara, che visse nell'VIII secolo della nostra era, risponde al paradosso dell'evidenza nascosta in termini non meno paradossali, affermando che la realtà è una sola, il *brahman*, che questa realtà è senza secondo, e che di conseguenza non ci sono prigionieri all'interno di una presunta caverna, non ci sono cocorite nella gabbia, non ci sono ciechi davanti a un presunto elefante, non ci siamo noi.

Tuttavia, Śaṅkara sa bene che il suo insegnamento non si rivolge a saggi ma a uomini comuni, vale a dire a uomini ciechi dalla nascita. Così ci fornisce un'ulteriore spiegazione: il mondo in cui viviamo, questo mondo di cui, come i ciechi dell'apologo, abbiamo una conoscenza frammentaria, esiste in un certo modo, curioso ed enigmatico, come manifestazione di *māyā*. Questa potenza cangiante ci riempie gli occhi, se così posso dire, e l'eccesso di pienezza che abbiamo nello sguardo ci acceca come una trave. Ma appena la trave scompare, torniamo a vedere la realtà com'è e com'è sempre stata. Ci svegliamo. È un compendio molto stringato della grande dottrina di Śaṅkara, ma lo ritengo fedele.

La parola *māyā* deriva dalla radice *mā*, che significa «misurare», «delimitare», «costruire». La *māyā* disegna forme evanescenti su un foglio bianco, introduce divisioni in uno spazio eternamente vuoto. Noi prestiamo fede alla trama variopinta che essa ci presenta, come un

bambino al cinema si fa catturare dalle immagini del film. Vi aderiamo con tutto il nostro spirito. Intanto, nel lungo tempo della storia, il *brahman* resta confinato sullo sfondo – uno sfondo immenso – mentre sul proscenio l'illusione dispiega i suoi minuscoli effetti per esseri minuscoli che hanno vite e pensieri minuscoli. Quale prodigio!

Se, come dice l'indianista Olivier Lacombe, la *māyā* ci introduce «nel cuore del mistero proprio dell'errore», essa merita tutta la nostra attenzione, perché errori ne facciamo a raffica: errori di giudizio, di valutazione, di prospettiva, errori dovuti a confusione, omissione, presunzione, inopportunità, orgoglio, dimenticanza o ignoranza... Il peggiore, in certo senso la radice di ogni errore, è l'inconsapevolezza della nostra costitutiva tendenza all'errore e di conseguenza la mancanza di diffidenza verso noi stessi, prerequisito di ogni guarigione, come ha detto Pascal.

Dov'è *māyā*, l'origine dell'errore? Nelle cose o nella nostra mente? È reale o essa stessa illusoria? La *māyā* appartiene a una categoria esistenziale a parte, *sui generis*, come certi enti pubblici francesi: non si può dire che esista ma nemmeno che non esista. Non è dentro né fuori. Non la conosciamo mai in se stessa (non ha in-sé), ma possiamo percepirla e subirne gli effetti ambigui, fugaci e temibili.

Come agisce? Per sovrimposizione (*adhyāsa*), insegna Śaṅkara. Qui devo chiedervi uno sforzo supplementare di attenzione, ma breve e soprattutto utile, perché se non abbiamo idea di come agisca *māyā* non abbiamo nemmeno idea di quale strada imboccare per liberarcene. In un

commento ai *Brahmasūtra*, Śaṅkara definisce in modo piuttosto strano la sovrimposizione come «chiara presentazione, sotto forma di ricordo, su uno sfondo oggettivo diverso, di modi di essere già percepiti in precedenza».

L'immagine consueta è quella della fune e del serpente. Sulla nostra strada c'è una fune ma, nella penombra, crediamo si tratti di un serpente. Ci assale la paura. Affluiscono alla nostra mente «modi di essere già percepiti in precedenza», vale a dire ricordi negativi associati al serpente. Un proverbio del Gabon dice: «Il piede che è stato morso da un serpente ha paura di un pezzo di fune» – noi diciamo: «Gatto scottato teme l'acqua fredda». Il dato «oggettivo» che è la fune scompare dietro il dato sovrimposto, che è il serpente immaginario. *Māyā* è la forza che ci fa vedere le cose come non sono. Adamo, il primo uomo, crede di addentare una bella mela rossa ma addenta la morte che affliggerà la sua vita e quella dei suoi discendenti. È entrato per sbaglio in un meccanismo di sovrimposizione dalle conseguenze imprevedibili. Alberto Giacometti non era nuovo a queste derive (apro qui una parentesi). Il suo sguardo aveva il potere di trasformare una bella donna in una dea – e lui in adoratore. Un make-up particolarmente felice, un certo modo di fare, una silhouette, l'incanto di una voce o di uno sguardo, ed ecco che Giacometti si perdeva in una rappresentazione o, per riprendere il lessico tecnico indiano, in una appassionata sovrimposizione.

In un libro intitolato *L'atelier di Alberto Giacometti*, Jean Genet ha riportato un dialogo sul tema fra lui e Giacometti. «Se per strada» dice Giacometti «vedo una donna vestita, non

vedo altro che una donna. Ma se la donna è completamente nuda nel mio studio davanti a me, vedo una dea».

«Per me, una donna nuda è una donna nuda» risponde lo scrittore. «Non mi risveglia impressioni particolari. Non riesco proprio a vederla come una dea. Ma le sue statue, le vedo come lei vede le donne nude».

«Crede che io riesca a mostrarle come le vedo?». *Māyā* è la forza che agli occhi degli uomini trasforma una donna con le sue preoccupazioni, i calli ai piedi, le carie, i marmocchi, vale a dire un essere come me e voi, non particolarmente ricercato, in una dea, una baracca scalcinata in un castello, una distesa di sabbia in un'oasi, un conto in banca in una sensazione di potenza. Chiusa parentesi.

Com'è possibile? Come possono alcune immagini sovrimposte offuscare la lucidità dell'unico *brahman* tanto da invischiarlo così drammaticamente nel divenire? Dov'è il *brahman* durante il tempo della sovrimposizione, che è poi il tempo del mondo? Come coesistono *brahman* e *māyā*, verità e illusione? Anziché entrare in un dedalo di ragionamenti, consideriamo tre immagini.

L'immagine della luna. La verità e l'illusione coesistono come la luna che si riflette sulla mobile superficie dell'acqua: se guardiamo la luna, essa è una sola, ma se guardiamo l'acqua tremolante, vediamo molteplici riflessi di luna. È una questione di sguardo.

L'immagine dello specchio. La verità e l'illusione coesistono come l'uomo che si guarda in uno specchio a molteplici facce vede molteplici

volti anche se in realtà ne ha uno solo. Lo specchio carpisce, moltiplica, ma non trattiene. È di nuovo una questione di sguardo.

L'immagine del guanto. La verità e l'illusione coesistono come un guanto che si può rivoltare, senza che ne risulti alterata la sua natura di guanto.

Le prime due immagini esprimono la filosofia definita *advaita* (non-dualismo puro), di cui Śaṅkara è l'esponente più illustre. In questa visione, il reale è essenzialmente uno, semplice, solo, individuale, senza interruzioni né contraddizioni, senza movimento, senza imprevisti, senza alter ego e senza storia, come è stato detto a più riprese. Da questo punto di vista, assolutamente vero, dunque paradossale per uomini che non vivono nell'assoluto, la storia non avrà mai fine semplicemente perché non ha mai avuto inizio. L'*advaita* esprime pienamente la vocazione antistorica dell'India, all'origine, fra l'altro, della totale indifferenza degli indù verso la cronologia.

La *māyā*, dice Olivier Lacombe, è «incapace di mordere la pienezza» del *brahman*. In altre parole, sveglia, ragazzi! Questa teologia è molto semplice: non c'è niente che morde. A voi sembra di essere morsi, vero? Vi sembra che il serpente intravisto nella penombra, e che speravate fosse una fune, si sia improvvisamente rizzato e vi abbia morso la mano, il polpaccio, il braccio? Anch'io ho questa impressione, come pure la sensazione di essere compromesso in una vita ghermita dalla morte.

Se *māyā* agisce per sovrimposizione, è logico che la liberazione avvenga per sottrazione, rinuncia, abbandono, sull'esempio di Ramakrishna che sbuccia la cipolla o di Socrate

che sbuccia anche lui la sua cipolla (operazione nota con il nome di «dialettica»). Il metodo opposto è quello della filosofia occidentale che procede per aggiunte e deduzioni e ha in Descartes uno dei suoi pionieri. Descartes parte da un'illusione, «Penso», e anziché prenderla a martellate, ne aggiunge un'altra: «Dunque sono». Fa un doppio nodo, una doppia sovrimposizione. Se è vero, come assicurano i maestri yoga, che il pensiero somiglia a uno strato di nubi dietro cui si nasconde l'azzurro cielo dell'essere, allora dobbiamo affermare l'esatto contrario: penso, dunque non sono. Finché resto legato ai pensieri, che sono per natura ondivaghi, finché vacillo con loro, non riuscirò ad accedere all'essere immutabile. Nella prospettiva indiana l'errore non risiede soltanto nella congiunzione cartesiana, ma anche nel suo presupposto iniziale: l'«io». Ogni volta che dici «io», insegna una Upaniṣad, cadi nella trappola come un uccello nella rete.

La visione del Vedānta, ripeto, è di una semplicità meravigliosa e se, come credeva Schopenhauer, la semplicità è un criterio di verità, è di una veracità meravigliosa. In quanto a semplicità, nel vasto campo delle concezioni del mondo non conosco niente di simile.

Quale strada percorre Śaṅkara per arrivare a una tale semplicità? Credo – ma è solo un'ipotesi – che non parta dal mondo empirico, neanche dalla meditazione dei Veda, e ancor meno dalla logica, come Descartes, ma dall'esperienza vissuta. La particolarità del saggio è che in lui l'esperienza della verità è il prerequisito della riflessione e non il suo esito. Śaṅkara fa l'esperienza di questa cosa semplicissima che è la verità, che l'India chiama *brahman*, e poi torna

nel mondo con il suo bottino. Nel mondo, trova echi e conferme dell'esperienza originaria.

La terza immagine, quella del guanto che viene rivoltato ma resta sempre lo stesso anche se il diritto e il rovescio non hanno lo stesso colore e la stessa consistenza, esprime la visione di Rāmānuja (1055-1137), rappresentante della corrente del Vedānta detto «differenziato» o «mitigato». In questa concezione, il diverso non si fonde nell'unità. Al contrario: l'unità investe la diversità per il piacere sia di dio sia dell'uomo, entrambi pienamente reali. «C'è del reale nell'errore» riassume con sobrietà Olivier Lacombe.

Dal minuscolo granello di sabbia alla rotazione amorosa delle stelle, tutto è pieno di *brahman*, dunque tutto è reale.

Rāmānuja era un *bhakta*, un amico, un amante, un veneratore del Dio, come Rūmī nell'islam, e non pensava affatto che la sua venerazione fosse un'illusione o un inganno di *māyā*. Per lui, il *brahman* diventa sorriso, la vita acquista il sapore intenso dell'amore. Lo sposo è là, rilassato, diffonde gioia attorno a sé. Ce ne resteremo a dormire fra le nostre pareti? Più tardi verrà il momento di dormire, più tardi verrà il momento di digiunare. Il *bhakta* si alza e corre incontro all'amico. Quando lo raggiunge, è appagato. È l'uomo più felice del mondo, anche se vivesse su un pagliericcio disteso fra due bidoni dell'immondizia. Di più sarebbe troppo. Di più lo farebbe pendere verso la faccia nord, il (non-) luogo indicato da Śaṅkara, dove tutto si spegne. Ebbene non è lì che il *bhakta* vuole andare, non troppo rapidamente, non troppo presto («Non destate, non scuotete dal sonno l'amore, finché non lo desiderate»).

Nella dottrina di Rāmānuja, il quanto resta quanto sia al diritto, per così dire, che al rovescio (mentre nella visione di Śaṅkara la luna è in cielo e non nei suoi riflessi). Il reale sfolgora nel riverbero dell'apparenza, pienamente, deliziosamente, e anche quando si cela lo fa soltanto per rendere più grande la gioia degli amanti.

2

Realizzazione

La *māyā* è uno strumento del dio, dicono i saggi indiani: mediante il potere della sua *māyā* - yoga discendente -, il dio si sottrae al mondo che non lo conosce, «lui il non-nato, lui l'imperituro», recita la *Gītā*. Il dio ha anche il potere opposto, quello di disilludere, vale a dire di realizzare. Così, in un grande viavai cosmico, il dio produce il molteplice prima di riassorbirlo; differenzia e assimila, proietta e ritrae: è il suo gioco, il grande gioco divino che gli indù chiamano *līlā*.

Diversa è la prospettiva cristiana. Dio, che è buono e misericordioso, non illude nessuno. La caduta nel molteplice e nell'opaco dipende dall'uomo e dalla sua libertà, l'imperscrutabile libertà di volgere lo sguardo in una direzione diversa da quella del bene e della luce. Ma il potere di realizzazione - o, se preferite, di *redenzione* - appartiene sostanzialmente a Dio. Soltanto lui, il Dio identico al reale - *ens realissimum* -, può strappare l'uomo all'illusione e renderlo reale, sempre più reale, perché la libertà umana non può ostacolare il suo agire. Il suo materiale è questo mondo brullo, zoppicante, provvisorio, sudato, incerto, esausto, in gestazione, sull'orlo del fallimento. Dio si china

su di lui come l'artigiano sul suo banco da lavoro. «Dio è realizzatore di ogni cosa» scrive Meister Eckhart. Per meditare su questo meraviglioso nome divino, *Realizzatore*, non ricorrerò più all'islam e all'induismo ma – poiché il nome proviene da Meister Eckhart – a una frase di Gesù, che l'islam chiama «profeta 'Īsā» e che anch'io, con lodevole slancio ecumenico, d'ora in poi chiamerò 'Īsā. È una frase strabiliante. Eccola: «A chi ha sarà dato ... e a chi non ha sarà tolto anche quello che ha».

Nella «buona novella» cristiana che chiamiamo «Vangelo», Dio fa del suo meglio. Accomoda, rimedia, accontenta, costringe, *aggiusta*, come faremmo noi per i nostri figli. Accorcia, allunga, allarga, sollecita, tappa le falle, raddrizza, ripara, abbellisce, in poche parole *realizza*. E così pure suo figlio 'Īsā: «Il padre mio agisce anche ora, e anch'io agisco» dice. L'amore, si sa, non resta mai in ozio. Anche il granello di senape, che è il più piccolo dei semi, l'amore lo trasforma in un albero altissimo. Fra i suoi rami costruiscono il nido gli uccelli del cielo. È lui che fa il nido, e fa anche gli uccelli. Secondo un'antica tradizione il piccolo 'Īsā plasma alcuni uccelli d'argilla. Poi soffia sull'argilla e gli uccelli spiccano il volo. È magnifico.

Ma, attenti, la realizzazione non va sempre in porto. Il *fiat* del grande realizzatore può produrre i suoi effetti soltanto se ci mettiamo un po' del nostro. Niente si fa senza niente: «A chi non ha sarà tolto anche quello che ha». Dobbiamo partecipare all'impresa con qualcosina, anche piccola come un granello di senape; in questo caso si può fare, va bene, funziona. Ma se ci presentiamo a mani vuote, allora no, non va bene. Il nostro biglietto non è valido. *Ex nihilo*

nihil fit. Ex nihilo non funziona. Perché se non abbiamo niente – è 'Īsā che lo dice esplicitamente – be', sappiate, amici, in verità, in verità vi dico che anche questo niente vi sarà tolto. Discorso chiuso. Sarete dimenticati, il vostro niente sarà dimenticato, come una freccia scoccata nella notte. Ma se all'inizio avete qualcosa, un poco, un pocolino, non una parvenza di poco, ma un poco vero, proprio vostro, e se questo vostro pocolino non lo sotterrate ma lo mettete in gioco, lo scommettete, come quando si gettano i dadi, se correte un rischio – che non è un vero rischio ma è una cosa sicura, garantita –, anche se voi ora non ne siete sicuri, alla fine avrete molto. Chi ha riavrà.

Cento volte tanto, addirittura. Non si sa perché, ma è così.

Il poco che avete all'inizio, to', per esempio la vostra tumultuosa vita di adolescente, contro cui un tempo lottavate, da cui volevate disperatamente ricavare una forma, una linea, anche solo un punto, insomma qualcosa di vagamente presentabile, Dio lo vede. Da lontano vede i vostri sforzi, incostanti, affannati, penosi, come da lontano il padre vede gli sforzi compiuti dal figliol prodigo, quello della parabola, per lasciare quella vita da maiale che, non sa più come, è diventata la sua, probabilmente a causa di una decisione sbagliata presa un giorno, non sa più di preciso quando e perché, ma ora ne ha abbastanza e vorrebbe soltanto tornare a casa. Il padre è felice della decisione del figlio, come Dio lo è del vostro poco, con il quale cercate di fare del vostro meglio, arrangiandovi, procedendo a tentoni, barcollando, digrignando i denti, sbuffando e ammazzandovi di fatica. È felice e se

ne appropriata, lo lavora a modo suo, sa quel che ci vuole: questo lavoro, il modo che ha di cambiare l'acqua in vino, il ragazzino pieno di acne in Rimbaud, il sognatore in artigiano – e per di più all'undicesima ora, quando cala il buio, l'ora che predilige, *in extremis*, quando ormai avevamo perso ogni speranza, non ci credevamo più, già non riuscivamo più a sollevare la nostra carcassa, i nostri cento chili, come Jef nella canzone di Brel («Finiscila con queste storie, Jef, finiscila di ripetere che vuoi impiccarti»), insomma, è così che agisce il realizzatore, in un battibaleno, quando ci siamo lasciati andare e abbiamo smesso di chiederci, come un'idea fissa, torcendoci le mani: «E se la mia vita fosse inutile?». Adesso basta, amici, smettetela di tormentarvi, guardate come il poco che avete investito comincia a dare quei frutti che voi, cui era stata promessa una vita vuota e fallimentare, nemmeno immaginavate.

Precisiamo. 'Īsā non dice: «Se avete poco, avrete molto». Dice: «Se avete, vi verrà dato, e più di quanto pensiate», ma non precisa quanto dobbiamo avere. Aggiungo la parola «poco» di mia iniziativa: *colui che ha poco, avrà molto*. È chiaro, infatti, che in questa negoziazione poco è meglio di molto. Chiunque abbia familiarità con i Vangeli lo sa. Se avete molto, siete corazzati, preparati per la vita, appartenete alla schiera dei ricchi che non entreranno nel regno, per i quali sarebbe stato meglio nascere cammelli – è sempre 'Īsā che parla –, perché in verità, in verità, dice, i cammelli entrano nel regno prima dei ricchi, come le prostitute entrano prima dei farisei, e i pubblicani prima dei dottori della legge. Se dunque avete molto, come Monsieur

Bertin, fate voi, ma sappiate che il vostro molto ha molte possibilità di perdersi.

Come il solito, il meglio sta nel mezzo: né troppo, né niente. Appena un po'. Se avete un po', la cosa passa facilmente. Passa con il suo uomo, l'uomo del poco, per la porta stretta, per la cruna dell'ago per cui passano i cammelli, come abbiamo detto, ma non i ricchi. Passa e poi cresce come il granello di senape.

Dunque affinché l'operatore possa operare, il realizzatore realizzare, ci vuole all'inizio un qualcosa, anche piccolissimo, di proprio, mi ripeto, lo so, ma è importante, appena un poco: è questa la ricetta. Anche pochissimo, persino quasi niente, va bene, lui lo prende. Due piccoli pani e un pesciolino in fondo a un piccolo paniere - e fossero pure il pesce avariato, i pani raffermi e il paniere bucato (e quanto sia bucata la mia vita tu solo lo sai, Signore) - lui li prende. Prende tutto. Prende come il fuoco. Basta una scintilla.

Non disperate, dunque, voi che possedete poco (ma non niente), non lamentatevi; avrete molto. A questo artigianato divino corrisponde nell'islam il nome divino *al-Ṣāni'*, derivato dalla radice *ṣn'* che secondo Daniel Gimaret ha significati molto concreti e materiali, legati all'idea di fabbricare (da cui la parola *ṣinā'a*, «arte», «mestiere»), di fare. Il grande artigiano divino fabbrica, come il tessitore o l'orafo. Su sua iniziativa tutto viene fatto; senza, non viene fatto nulla che valga la pena.

3

«Ti», una sillaba in difficoltà

Sul versante nord: unità. Sul versante sud: diversità. Entrambe a perdita d'occhio. Come

possono coesistere? La risposta dell'India, lo abbiamo appena visto, è racchiusa in una parola: *māyā*. La diversità viene proiettata dalla *māyā*, senza però compromettere l'unità, come in un gioco, un sogno o un lavoro da portare a termine.

Dove viene proiettata la diversità? Dove, nella pienezza del reale, può esserci spazio per l'illusione? Una risposta paradossale, o se preferite dialettica, ce la suggerisce una delle più antiche e venerate Upaniṣad, la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: *māyā*, l'illusione, trova spazio nel reale, in cui viene «inquadrata», sostenuta, come il naso dalle ossa e dalla pelle del viso (a volte non si vede che il naso).

Indù e musulmani sono convinti che verità e realtà siano una sola e identica cosa. Per questo motivo, l'induismo e l'islam indicano tale entità unica con un solo e identico termine: rispettivamente il sanscrito *satyam* e l'arabo *al-Haqq*.

Satya (o *satyam* al nominativo) è composto da tre sillabe: *sa*, *ti* e *yam*. La prima e ultima sillaba (*sa* e *yam*) sono il «reale», dice l'Upaniṣad, e al centro c'è il «falso», cioè l'irreale (rappresentato dalla sillaba *ti*): *ti* è il simbolo delle forze dell'illusione, della menzogna e del disordine. Se il mondo fosse governato solo da questa piccola sillaba, abbandonata a se stessa, isolata, senza le sue due compagne, precipiterebbe nel caos, sarebbe corroso dalla morte, separato per sempre dall'essere e dalla luce. Ebbene, così non è. La sillaba *ti* è sorretta dalle sue vicine *sa* e *yam*, come un infermo da due uomini robusti. Il reale scaturisce da questa solidarietà cosmica: *satyam*, indissolubilmente composto di verità ed errore, essere e non essere, luce e oscurità, è

una unità compatta. Vorrei ricordare l'osservazione così penetrante di Olivier Lacombe: «C'è del reale nell'errore». E viceversa.

Quando la nostra vita si dissolve, e noi diventiamo coscienti di tutti gli ottimi motivi che avevamo di essere disperati, come Jef, in quei momenti è utile non dimenticarsi della sillaba *ti*. Ricordiamoci che essa non è sola e che, di conseguenza, neanche noi lo siamo - nonostante le apparenze. L'illusione è nel reale, e il male nel bene, come le nubi nel cielo. In virtù di questa solidarietà metafisica, il falso non è mai completamente falso, l'irreale non molla mai del tutto la presa, e noi nemmeno. Se scivoliamo, non scivoliamo in un baratro senza fondo: c'è una rete.

Il grande gioco divino che gli indù chiamano, vi ricordo, *līlā*, è soltanto un gioco - prodigioso, ammaliante, straordinario certo, ma nient'altro che un gioco. Un gioco da bambini, un gioco da dèi bambini o da piccoli diavoli. Un giorno ci sveglieremo e le maschere cadranno. Quel giorno, la vittoria e la sconfitta, la vita e la morte, l'inizio e la fine ci appariranno come due facce di un'unica realtà.

Alla domanda fondamentale della metafisica indiana - come possono coesistere l'uno e il molteplice? -, la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* offre dunque questa risposta: la diversità trova posto nell'unità. Vi trova accoglienza, e in virtù di tale accoglienza perde quel carattere contraddittorio che, secondo l'uomo, le è proprio, e diventa a sua volta pienamente reale.

Chi ha nascosto l'elefante? *Māyā*. Dove l'ha nascosto? Qui, sotto i nostri occhi, nella verità che accoglie e culla l'apparenza. «Chiunque veda

le cose in questo modo non è contaminato dall'irreale» conclude l'Upaniṣad. Chi vede le cose in questo modo non ha più paura.

VII L'ELEFANTE IN REGIME DI MONOPOLIO

Dio è l'unico reale, e poiché esiste soltanto il reale, Dio è dovunque nella sua interezza. Guardiamo davanti: Lui. Guardiamo dietro: ancora Lui. «Ovunque vi volgiate ivi è il volto di Dio» dice il Corano (2, 115). Il suo volto è liscio, senza rilievi, senza spigoli a cui legare una fune, in cui trovare un appoggio o un punto di riferimento.

È la faccia nord.

Questa visione unitaria annulla il nostro senso di superiorità o d'inferiorità, di colpa o di orgoglio. Un *sūtra* buddhista dice: «Chi crede di essere superiore, inferiore o anche uguale a un altro uomo non vede le cose come sono». Le vede distinte, diverse, separate. È dominato da *māyā*.

Le cose come sono? Uno solo agisce, uno solo conosce, uno solo sogna...

1 *L'unico divorante*

A quindici anni, il sufi persiano Rūzbihān Baqlī (XII-XIII secolo) abbandonò la famiglia per cercare Dio, il cercato per essenza. Realizzò interiormente, non intellettualmente, il *tawhīd*, divenendo così un grande maestro sufi. Un giorno ebbe la visione di un leone che camminava, solo, sulla cresta di un monte. Si trattava del monte Qāf, che nella tradizione musulmana circonda l'universo come un grosso

anello di smeraldi (a volte si aggiunge che il monte stesso è circondato da un grosso serpente). Nella visione, il leone aveva divorato i centoventiquattromila profeti che con la loro presenza e il loro insegnamento illuminano il passaggio dell'uomo su questa terra. Li aveva divorati tutti, da Adamo a Maometto. La sua bocca grondava ancora sangue.

Commentando questa visione nel suo eccellente libro *Il sigillo dei santi*, Michel Chodkiewicz scrive: «Rūzbihān capì che quell'immagine alludeva alla potenza conquistatrice dell'unicità divina (*qahr altawhīd*) e che il leone era l'epifania di Dio».

Il carattere divorante dell'unità divina è conseguenza necessaria dell'identità fra Dio e il reale. Se Dio è identico al reale, a tutto il reale, solo lui è reale. Necessariamente. È una tautologia. Dietro i profeti c'è lui. Dietro gli dèi dell'India, c'è lui. Dietro il leone, ancora lui. Solo Lui. I nomi che nell'islam indicano l'assoluto nella sua assoluta unità sono *al-Aḥad* (l'uno), *al-Wāḥid* (l'unico), *al-Ḥaqq* (il reale), *Huwa* (lui), *al-Qayyim* (l'immutabile) o *al-Fard* (il senza eguale)... Questi nomi indicano il dio abissale e senza fondo del sufismo (di alcuni sufi). Indicano la faccia nord, non la faccia sud, più facilmente accessibile ma anche più affollata e inquinata.

È perché al-Ḥallāj vede questa faccia, e nient'altro, che esclama: *Anā' al-Ḥaqq*, «Io sono il reale», il che significa, come hanno capito tutti i suoi interlocutori: «Io sono Dio». Altrimenti che cosa potrebbe essere *al-Ḥaqq*? Dalla punta dei capelli all'alluce, è tutto e solo *al-Ḥaqq*. Come l'acqua occupa gli oceani, come il fuoco brucia il legno, *al-Ḥaqq* occupa il sufi. Se dicesse il

contrario, al-Ḥallāj sarebbe un bugiardo. Allo stesso modo Bāyazīd, sufi persiano, afferma: «Sotto il mio abito non c'è nient'altro che Dio».

Questo unico reale non lo si può circoscrivere: come circoscrivere ciò che non ha perimetro? Non se ne esce, poiché non c'è niente al di fuori del reale, e di conseguenza non vi si entra – da quale luogo si arriverebbe?

Nell'apologo orientale con cui ho iniziato il libro, i ciechi pensano che nel loro paese esistano cani randagi, un muezzin, un mercante di babbucce, vecchie con il burqa impolverato; vedono questi esseri distinti gli uni dagli altri, e li vedono in sequenza. Ecco perché non vedono l'elefante. Come il leone di Rūzbihān, il grosso pachiderma divora tutto, compresi i ciechi.

Questa visione dell'unico è quella di al-Ḥallāj, Rūzbihān, Bāyazīd. È anche quella di Śaṅkara. L'islam *interiore* incontra qui il grande pensiero indiano. Questa visione, se presa seriamente come faccio io qui, trasforma il nostro modo di considerare il mondo. Perché se Dio è identico al reale, e se Dio è uno, in verità non conosciamo mai altro che lui. E solo Dio conosce. Chi altri potrebbe conoscere? Chi altri potrebbe essere conosciuto? La conoscenza va da lui a lui. Ma qual è la natura di questa singolare conoscenza?

2

L'unico conoscente

Vi ricordo che stiamo cercando di capire perché non vediamo questo essere immenso che occupa tutto il reale ed è piazzato, qui e ora, davanti ai nostri occhi nella sua interezza. La prima risposta è perché siamo ciechi. Alla domanda «Perché siamo ciechi?» il filosofo

indiano Śaṅkara dà una risposta che non ci facilita l'indagine: «No, non siamo ciechi».

In una delle sue lettere, l'apostolo Paolo insegna che la nostra conoscenza è simile a quella dei bambini, che noi vediamo il mondo attraverso uno specchio appannato, ma verrà il giorno, assicura Paolo, in cui vedremo come siamo visti, faccia a faccia, senza veli né intermediari. Allora, non saremo più dei bambini. L'insegnamento di Paolo sembra riecheggiato da uno *ḥadīṭ* del profeta dell'islam Maometto: «Gli uomini dormono e quando muoiono si svegliano». Finché siamo vivi, restiamo attaccati al sogno della vita – un sogno agitato, mutevole, doloroso, spaventoso e qualche volta, tutto può succedere, persino felice. Ne siamo catturati come bambini. Ma quando moriamo, la sua presa svanisce: ci svegliamo. Il mondo è come la polvere che il vento ci ha fatto entrare negli occhi – una polvere magica che ci fa sognare e tremare, e che la morte disperde.

Nell'islam esiste però anche una tradizione diversa che, lungi dallo svilire il mondo – polvere danzante, specchio appannato, sogno, bolla, miraggio –, ne sottolinea il carattere profondamente necessario. Necessario a cosa? A cosa serve dunque il mondo, questo artificio retorico? Risposta dell'islam: il mondo serve a Dio per prendere coscienza di se stesso. Questo insegnamento si basa su uno *ḥadīṭ* spesso citato dai sufi, nel quale Dio, parlando di sé in prima persona, dice: «Ero un tesoro nascosto, e ho voluto essere conosciuto; così ho creato il mondo, per conoscermi in esso». Alla domanda «Chi ha nascosto l'elefante?» esaminata nel capitolo precedente, l'islam esoterico risponde che è stato l'elefante stesso. Perché? La risposta

è paradossale: l'elefante si nasconde per conoscersi. Ma allora chi siamo noi, noi che, come i ciechi dell'apologo, non sappiamo niente di niente? L'elefante?

L'idea secondo cui Dio, se non disponesse dello specchio che è il mondo, sarebbe una sorta di tesoro nascosto ai suoi stessi occhi è stupefacente. Dio ha bisogno della diversità, in cui noi ci perdiamo, per non perdersi e annegare nell'ignoranza - «meravigliosa ignoranza», certo, ma pur sempre ignoranza. A cosa serve un tesoro se è nascosto? Chi godrà del suo splendore? Dunque, seguendo questo curioso insegnamento dell'islam, nell'essenza divina sarebbe insito un bisogno, uno slancio o una volontà di uscire da sé, dal suo prodigioso in sé, per conoscersi. Questa volontà intrinseca all'essenza divina produce il tempo e lo spazio e, dalla loro convergenza, quella concatenazione causale che chiamiamo «mondo».

Per chiarire lo *ḥadīṭ* sul tesoro nascosto facciamo una breve digressione sul film di Martin Scorsese *The Aviator*, dedicato come forse ricorderete al miliardario americano Howard Hughes, le cui passioni erano, oltre che il denaro, gli aerei e il cinema. In *The Aviator* si vede Howard Hughes impegnato a produrre e dirigere un film in una scena del quale compaiono alcuni aerei, pilotati da assi dell'aviazione, che volteggiano in un cielo di un azzurro immacolato. Purtroppo i risultati sono inferiori alle aspettative. Le immagini sono piatte e noiose. A Hughes viene allora in mente di girare la stessa scena ma con alcune nuvole sparse qua e là, ed ecco che, grazie al contrasto, le cose cambiano parecchio. Ora la scena è viva e

coinvolgente. Cattura. La mia amica Ève, a cui rubo questa immagine di *The Aviator* (che sarà anche nel libro che sta scrivendo lei), definisce le nuvole che rendono viva la scena «contrappunto». Il mondo è il contrappunto di Dio. Senza questa nuvola, questa polvere che ci entra negli occhi, senza il mondo, Dio resterebbe nascosto a se stesso. È paradossale: Dio si conosce per mezzo del mondo, che ci impedisce di conoscerlo. L'uno, per conoscersi, deve diventare due. Lo Stesso deve diventare l'altro.

L'islam dice e ripete che Dio è un profondo conoscitore del mondo. Lo conosce sotto tutti i suoi aspetti, in tutte le sue pieghe più riposte. Lo conosce nella sua totalità e in ogni suo particolare. Lo soppesa. Lancia dovunque nel mondo i suoi «sguardi» («ogni giorno Dio lancia trecentosessanta sguardi nel cuore di ogni credente» recita uno *ḥadīṭ*). Conosce la luna e il granello di senape, il pelo e la galassia, i discorsi sussurrati da Satana nel cuore dell'uomo. Sa come si contraggono e dilatano le matrici. Conosce l'arcano e ciò che è ancora più nascosto dell'arcano, dice il Corano. Insomma, conosce il mondo alla perfezione, e in questa perfetta conoscenza del mondo conosce se stesso. Perciò viene chiamato *al-'Alīm* (il conoscente).

Ci sono molte differenze fra la conoscenza del mondo posseduta da Dio e la nostra. La principale è che noi conosciamo il mondo nella sua diversità mentre Dio lo afferra nella sua unità, o nella sua essenza: in ogni singolo essere mondano, Dio conosce tutto, vale a dire se stesso. Dio non perde mai di vista se stesso; noi, invece, ci muoviamo al buio, avvolti nell'ignoranza, soprattutto nell'ignoranza di ciò che siamo. Il nostro destino è la dissomiglianza,

il suo la somiglianza. E il mondo ci sollecita e ci interroga continuamente – noi, i dissimili – per ricordarci la nostra vocazione divina: «Guarda, guarda, ricordati, conosci te stesso, *ciò* tu sei».

A tutto questo fa eco un'antica tradizione platonica, contenuta in uno strano dialogo intitolato *Alcibiade maggiore*, secondo la quale l'uomo conosce se stesso sempre e soltanto grazie alla mediazione di un altro uomo, come un occhio conosce se stesso sempre e soltanto nel riflesso di un altro occhio. Un essere senza contrappunto, senza amico, è destinato a ignorare se stesso, come Dio ignora se stesso senza il contrappunto del mondo.

Ma esiste un altro mistero non meno straordinario di quello della conoscenza, ed è quello dell'azione.

3

L'unico agente

Se l'unico è proprio quello che viene detto, ossia unico, necessariamente è solo (altrimenti, ancora una volta, sarebbero due). Se è solo, nulla s'interpone mai fra lui e lui. Dalla pienezza dell'unità discende la logica e inevitabile conclusione – con un bel prezzo per noi – che le migliaia di azioni compiute di continuo nel mondo, anche le più piccole e banali, hanno un unico autore. Il leone di Rūzbihān, dalla bocca grondante sangue, non divora soltanto ogni conoscenza ma anche ogni azione compiuta nel mondo, dal tremolare della foglia autunnale alla creazione degli universi: uno solo è l'agente.

Una pietra lanciata in aria, se fosse dotata di coscienza, penserebbe di volare di propria volontà, dice Spinoza. È l'illusione più diffusa al

mondo. Ed è la nostra. L'uomo pensa di essere autore delle proprie azioni, pensa di essere lui a pensare i propri pensieri, e talvolta - per colmo di tracotanza - ne deduce di essere qualcuno - «io sono» - e talvolta persino qualcuno di importante, mentre gli dèi dal loro empireo lo guardano sorridendo o scompisciandosi dalle risate.

Immaginate un uomo che parli dietro un sipario, dice Rūmī. Quando il sipario si alza, vediamo chiaramente che è l'uomo a parlare, non il sipario. La diversità fra gli esseri è il sipario di Dio. Mi è capitato di provare una sensazione curiosa al riguardo, cui probabilmente non si può dare molto credito, ma che ha il vantaggio di permettere a tutti di controllarne su Internet la legittimità. Eccola.

Dealey Plaza, 22 novembre 1963, ore 12.30. Sì, avete capito. È il filmato amatoriale più celebre del mondo, quello di Abraham Zapruder, fabbricante di abiti femminili di Dallas. Zapruder è sul ciglio di Elm Street, la strada che dovrà percorrere il corteo presidenziale. La limousine entra nel campo visivo della sua cinepresa otto millimetri. Kennedy è girato a destra, saluta con la mano, la limousine scompare dietro un cartello stradale, di cui vediamo soltanto il retro. Quando l'auto ricompare, i gesti degli attori sembrano stranamente coordinati, come in una pantomima. Il presidente solleva i gomiti, le sue mani si congiungono un po' sopra il collo, mentre il governatore John Connally, sul sedile del passeggero anteriore, sembra beccheggiare come per un'ondata. Jackie lo guarda perplessa, poi si volta verso il marito, si china su di lui. Un secondo proiettile polverizza la testa di Kennedy. È il fotogramma 313. Jackie, con il cappellino

rosa abbinato al tailleur Chanel, sale in piedi sul sedile posteriore della limousine. Il cappellino non cade. Sul lato sinistro dello schermo compare un uomo vestito di nero, un agente della sicurezza, di cui la storia tramanderà il nome, Clint Hill, che a sua volta si lancia verso la parte posteriore dell'auto e afferra Jackie per il braccio - fotogramma 387. La limousine accelera, passa dietro un altro cartello stradale, e sparisce. Fine dell'azione. Il filmato è durato ventisei secondi.

La sensazione che volevo condividere con voi è questa: ci sono momenti in cui sembra che le nostre minuscole azioni personali dipendano da un soggetto unico che regge tutti i fili. I ventisei secondi del filmato Zapruder mostrano uno di questi momenti. È paradossale: l'estremo disordine scatenato da un dito che preme un grilletto fa intravedere un ordine nascosto - potremmo dire la «mano del destino». Un solo agente tiene i fili. Dov'è l'agente? Dov'è il *soggetto*? Il soggetto è allo stesso tempo uno e molteplice. È l'assassino (o gli assassini), è il presidente, è la moglie del presidente a un tratto consapevole della violenza che le piomba addosso, è Zapruder che continua a girare urlando dallo spavento, è la donna che sta dietro di lui e lo sostiene, è l'uomo della sicurezza che, dando retta soltanto al suo coraggio, si lancia sull'auto, è il governatore Connally, snodato come un burattino, è in ogni passante che comincia improvvisamente a correre, è tutti gli altri fino a noi oggi, che ci sporgiamo sul buco nero, e ci muoviamo tutti insieme a nostra insaputa obbedendo a un principio coordinatore interno.

Crediamo che la vita sia dominata dal caso, e invece no, è esatta e precisa, come lo sparo di Lee Harvey Oswald diretto alla testa di Kennedy, come quello di Jack Ruby diretto allo stomaco di Oswald. Nulla esce dalla sua strada. Tutto è necessario e procede dal cielo in linea retta – e io, ingenuo, porto a sostegno il sorriso di Franklin Delano Roosevelt o quello di Grace di Monaco, ma ci saranno esempi migliori. Se non siamo coscienti della pura trasparenza dell'essere, dobbiamo ritenerne responsabile soltanto il nostro sguardo, che è imperfetto, vale a dire umano. Non dimentichiamo il proverbio portoghese: «Dio scrive dritto su righe storte». Nel nostro labirinto non ci sono curve a gomito.

Se c'è un solo agente, ogni volontà personale è un simulacro. In questo caso, sarebbe dimostrata la tesi che suggerisco qui, e che con una strizzatina d'occhio potremmo chiamare «tesi della cospirazione metafisica» – improbabile, maliziosa e nuova nella giungla di teorie sull'assassinio di Kennedy. Solo che non è una tesi, ma, come ho detto, soltanto la sensazione di un attimo, sulla quale non vale la pena di insistere. Date un'occhiata al filmato di Zapruder e, chissà, forse proverete anche voi, per un attimo, la stessa sensazione.

La sceneggiatura è semplice: l'uomo più potente e carismatico del mondo, con il volto sempre a favore di luce, baciato dal successo più clamoroso e capace per tutti questi motivi di suscitare ciò che i greci chiamavano «invidia degli dèi», in un istante precipita nel buio. «Il chiodo che sporge viene preso a martellate» dice un proverbio giapponese. C'è di che riflettere.

Qualcuno ha detto che l'assassinio del presidente Kennedy è una tragedia dei tempi

moderni. Questo luogo comune acquista un peso ancora maggiore se teniamo a mente il senso originario della parola «tragedia». Per gli antichi greci la tragedia doveva sostanzialmente mettere a nudo la trama della vita che di solito resta celata - e produrre così, a un tratto e fugacemente, il «soverchiante sentimento di unità» scrive Nietzsche.

Nel Corano, Dio è il primo motore, il primo vettore, il primo agente: «Ma voi non li uccideste, bensì Dio li uccise, e non eri tu a lanciar frecce, bensì Dio le lanciava» (8, 17). Dio è il «causatore» universale: «Dietro il velo delle cause, vi è il causatore» dice Rūmī. L'uomo è l'arco, Dio l'arciere.

La volontà del grande artefice abita invisibile ogni uomo, lo occupa interamente. «Quando lo amo (l'uomo), sono l'orecchio con cui vede, l'occhio con cui sente, la mano con cui prende» insegna uno *ḥadīth*. Il saggio lo sa e pertanto non ha nessuna volontà autonoma. Quando alza il mignolo è un altro che lo alza per lui. Monsieur Bertin invece, che è un animo-proprietario, pensa l'opposto, non si concepisce affatto come una pietra cieca: «Tutto quello che ho» pensa «me lo sono conquistato con il sudore della fronte. Lo devo solo a me stesso». Allunga il braccio, mostrandoci orgoglioso i suoi campi, i silos, gli opifici, la casa, la moglie, i figli.

In India, Dio è l'artigiano universale, motore del mondo. Usa l'orecchio, gli occhi, il tatto, il gusto, l'olfatto, il pensiero degli esseri viventi, dice la *Bhagavad Gītā*. «Né l'uccisore che crede di uccidere, né l'ucciso che crede di essere stato ucciso possiedono la vera conoscenza» dichiara la *Kaṭha Upaniṣad*. Nessuno uccide, nessuno

viene ucciso. L'unica realtà è l'*ātman*, e tutte le creature, volontariamente o meno, coscientemente o meno, ne sono gli strumenti.

L'uomo che lo sa, quando vede, sente, assapora, sperimenta, mangia, si muove, dorme, respira, parla, assume il cibo e lo rigetta, quando apre le braccia o le chiude, pensa: «Non sono io ad agire». Le azioni si staccano da lui come pelle morta. Lui non dice «io», «mio». Non dice «mia moglie», «i miei amici», «la mia casa».

Ricordiamo che lo stesso insegnamento compare nell'ultimo dialogo di Platone, *Leggi*. Qui l'uomo è presentato come un burattino sostenuto da fili d'oro e di ferro – elastici i primi, rigidi i secondi –, che gli dèi muovono per divertimento o per qualche fine più serio a noi però completamente ignoto.

In un altro brano del dialogo si dice che Dio è il «giocatore» (*petteutés*) e gli uomini sono le sue pedine. Le due immagini hanno un elemento in comune: concedono poca, o addirittura nessuna, autonomia e ben poca realtà alla natura umana. Una consolazione tuttavia c'è: se l'agente è uno solo, noi siamo esenti da ogni biasimo. Su chi dovrebbe ricadere il biasimo? La contaminazione? Il miasma? Dio solo lo sa. Nessun merito, certo, ma nemmeno nessuna colpa. Il nostro è un fardello leggero. Felice l'uomo che contempla la propria vita come una semplice pedina nel grande gioco divino.

VIII
L'ELEFANTE CHIAMATO IN TUTT'ALTRO MODO

*Suzanne takes you down
To her place near the river
You can hear the boats go by
You can spend the night beside
her
And you know that she's half-
crazy
But that's why you want to be
there
And she feeds you tea and
oranges
That come all the way from
China...*

1

Le prime due frasi strabilianti

Fraresi prolisse, frasi strabilianti

Un uomo che ha a che fare con la scrittura, e che molto a torto viene chiamato «autore» - mentre non deve essere autore di niente ma farsi guidare e poi eventualmente lanciare, come la pietra di Spinoza -, un tale uomo, nel corso del suo lavoro, può a un certo punto avere l'impressione di avere superato lo scoglio principale. Si sente sollevato: il suo progetto non è più un magma indefinito, ma ha preso forma, direzione, vita, qualcosa è stato strappato alla nevrosi e a torto o a ragione può essere considerato vivo. Bene, pensa costui, il più è fatto. Ora non resta che farcire, rifinire, cuocere,

come il cuoio, e poi, salvo imprevisti, il lavoro è completato.

È l'impressione che ho avuto io scrivendo questo libro. Uno scoglio era stato superato. Ma poi se n'è presentato un altro, e poi un altro ancora. E ogni volta la fine si allontanava e credevo di non potere terminare il lavoro, non più di quanto si possa riempire il pozzo di San Patrizio, per il semplice motivo che l'argomento del libro, questo argomento enigmatico «che ha il centro dovunque e la circonferenza da nessuna parte», non avrebbe mai potuto avere un termine. Nondimeno ero, come ogni altro autore, tormentato dall'ansia teleologica di mettere un punto fermo al discorso per poi passare ad altro, e un giorno capii che avrei dovuto troncare di netto, tagliare corto con tutte queste parole che si agitano aprendo la bocca. Quel giorno arrivò. Ma prima devo fare un ultimo riepilogo.

Di fronte a quello che un persiano, prototipo del forestiero, potrebbe chiamare «problema di Dio», gli uomini si dividono in tre famiglie. Innanzitutto ci sono coloro per i quali Dio non rappresenta un problema. Vanno in chiesa, in moschea, in sinagoga e, pur se a volte riluttanti, finiscono per rassegnarsi al giogo. Neanche per gli uomini della seconda famiglia Dio è un problema. Hanno superato la fase in cui si interessavano a simili anticaglie. Sono impegnati nella lotta per la vita, in cui si pensa solo a tenere la testa fuori dall'acqua. Gli uomini e le donne della terza famiglia aspirano a una vita più elevata, intensa e luminosa, a un'epoca più vitale dell'attuale. Vogliono respirare, ma nel nostro mondo, il mondo dell'economia e della finanza, del denaro e del consumismo, non respirano. È evidente. Vivono come possono, più male che

bene, tenendosi ai margini, e quasi sempre mimetizzati. Desiderano la *vita vera*, quella che è assente, come dice Rimbaud, e hanno paura di perdersi per strada. Se la vita vera si chiama «Dio», vada per Dio, solo che loro non vogliono più, appunto, chiamarlo «Dio». Cercano altri modi di percepire, pensare, esprimere, sognare. È per loro, miei simili, che scrivo, per stabilire un collegamento (conoscere, dice Socrate, è stabilire un collegamento).

Zhuangzi, saggio cinese di cui non sappiamo molto se non che lavorò come custode di alberi della lacca, disse: «La frase piccola è prolissa, la frase grande è strabiliante». Un profeta pronuncia frasi strabilianti. Da ciò lo si riconosce. Un poeta, un grande filosofo, com'era Eraclito, rimane appostato in attesa di frasi strabilianti. Nietzsche, che profetizza a tambur battente, talvolta mette su carta frasi strabilianti.

Vorrei ora ricordare per i miei amici della terza famiglia tre frasi strabilianti, che dicono in forma diversa ciò che un tempo indicava la parola «Dio». Dicono il momento in cui l'uomo esce dalla caverna, i ciechi vedono l'elefante, l'uccello chiuso in gabbia spicca il volo. Dicono ciò che brilla ai nostri occhi rimasti a lungo chiusi.

Più nessun sipario

Ecco la prima di queste frasi. Siamo nel 1801. Chateaubriand viene ricevuto con il compagno di esilio Christian de Lamoignon nell'elegante dimora di rue du Mont-Blanc, dove conosce Madame Récamier, celebre per fascino e bellezza. Ricordando in seguito l'incontro con la più bella delle donne, il più postumo dei nostri autori scrisse: «All'improvviso fra lei e me calò il sipario». Nient'altro. Nelle *Memorie* dedicherà

molto spazio a Madame Récamier, grande amore della sua vita, ma in quel momento non aggiunge altro.

Chateaubriand appartiene probabilmente alla prima delle tre famiglie menzionate, ma queste parole, ispirate da Juliette, musa universale, sono modernissime: sono per noi di estremo interesse. Stavo per scrivere ampollosamente che escono dal profondo della sua anima. In realtà, non ne so nulla. Nessuno sa da dove provengano. Un grande della letteratura fa qualcosa che non sia letteratura? Non sappiamo, non abbiamo nessuna idea dei sentimenti di Chateaubriand quando scrisse quelle parole. Ma poco importa. Estrapoliamole dal contesto. Chateaubriand enuncia una frase profetica, e lo fa suo malgrado, come Caifa, sommo sacerdote di Gerusalemme, profetizza suo malgrado quando, indicando 'Īsā, dichiara: «È conveniente per voi che un solo uomo muoia per il popolo», o come Ulisse quando, alla domanda di Polifemo - «Chi sei?» -, risponde: «Nessuno».

Che cosa significano le parole: «Improvvisamente calò il sipario»? Dicono che l'amore folgorante pone fine a due *rappresentazioni*. La prima: l'uomo e la donna si spogliano del loro ego e interrompono la loro rappresentazione. Sono nudi, vestiti di una nudità esistenziale e delicata. Così Adamo vide Eva nel giardino dell'Eden. L'amò subito, e alla follia, penso, dato che questo amore dura ancor oggi. La seconda: il calare del sipario pone temporaneamente fine alla rappresentazione del mondo. La saggezza popolare dice che gli amanti sono soli al mondo. Ai loro occhi il mondo non rappresenta più nulla, o meglio ciò che rappresenta non ha più nessun interesse per

loro. Il mondo viene come colpito da inesistenza. Svanisce la sua magica capacità di distrarre e dissipare. Quale unione allora fra l'uomo e la donna! Quale amore! Nulla più li separa: più nessun sipario.

Possiamo immaginare che Chateaubriand faccia l'esperienza dell'unità, o ne intuisca almeno la forza, grazie alla mediazione della donna, come accadde al profeta di quell'islam da lui odiato e che probabilmente ignorava fosse soprannominato «il principe degli amanti». Le parole di Chateaubriand dicono lo stupore che ci coglie davanti alla bellezza. Questa è dunque la prima delle nostre tre frasi strabilianti: *improvvisamente, più nessun sipario*.

Ecco ora una storia un po' banale ma che ci permetterà di passare alla seconda delle nostre frasi strabilianti. Rūmī era un grandissimo poeta e apparteneva, come Chateaubriand, alla famiglia degli amanti, che sono tali non per accidente, ma per essenza. Quando non amano, queste persone semplicemente non sono più se stesse. Rūmī sapeva che l'amore lavora instancabilmente per rimuovere gli ostacoli, fare calare il sipario. Nel *Libro delle profondità interiori*, racconta una storiella che illustra in modo divertente la fatalità di Eros.

Un droghiere amava una donna, cui faceva recapitare messaggi tramite una serva: «Soffro, ardo, non ho più pace, non mangio più, la tua crudeltà mi fa soffrire, il tuo amore mi tormenta giorno e notte, ieri stavo terribilmente male, ma l'altro ieri non andava molto meglio, ti amo, anima mia, ti amo più del giorno e della notte, più della mia stessa vita, più di tutto, ti amo, cuor mio, sorella mia» bla bla bla. Questo diceva il

droghiere. Sempre lo stesso ritornello che le donne ascoltano sempre con lo stesso piacere, con entrambe le orecchie, anche se ci credono soltanto a metà. La serva tornò dalla padrona, e avendo il dono della sintesi le disse: «Il droghiere ti saluta molto e dice: “Vieni, affinché faccia *quella cosa* con te”». La donna fu molto sorpresa: «È stato davvero così esplicito?». La serva rispose: «Ha raccontato un sacco di storie, ma la sostanza era questa».

Il droghiere costruisce lunghe frasi, ma in fondo gli interessa soltanto il momento in cui fra lui e la donna non ci sarà più nessun sipario. Gli interessa soltanto la «cosa stessa».

La cosa stessa

Franz Meyer, conservatore presso la Kunsthalle di Berna, e poi fino al 1981 direttore del Kunstmuseum di Basilea, dichiara di avere provato un senso di stupore quando vide per la prima volta un quadro del pittore olandese Bram van Velde.

Bram van Velde (1895-1981), pittore selvaggio, solitario, apparteneva alla terza delle famiglie di cui ho parlato: tendeva con tutte le sue forze all'assoluto, ma soprattutto non voleva ingabbiarlo nelle parole - non gli piacevano proprio le parole -, e soprattutto non nella parola «Dio». Parlava poco, si limitava a dipingere, sempre poco. I suoi quadri sono come lui, selvaggi e senza compromessi. A molti non piacciono.

Alcuni quadri raccontano il casino in cui era impelagato ma lo fanno con colori maestosi, che si richiamano a vicenda, e forme imprevedibili le cui linee aspirano alla necessità. Come ogni creatore, cercava di realizzare concretamente

l'unità: «Realizzare una tela significa fare in modo che tutti i suoi elementi compongano una unità». A tratti, fra la pasta sgocciolante, le viscere attorcigliate, le albe desolate, i grandi rimorsi, i singhiozzi, le lacrime e la sarabanda di colori spalmati si profila una trasparenza, una schiarita, un'apertura.

Improvvisamente, *vediamo*. E ne ricaviamo una specie di conforto.

Per dire l'assolutamente altro che lo abitava, Bram cercava parole assolutamente altre. Dipingere, disse un giorno, è «cercare il volto di ciò che non ha volto». Spiegava con molta semplicità perché dipingeva: «Dipingo per uscire dal tunnel». Dipingeva anche per respirare, molto semplicemente per respirare: «In quel che ho fatto non c'è nessun merito, l'ho fatto per respirare». Infine dipingeva perché amava la libertà: «Ho cercato soltanto di essere un uomo libero».

Non aveva un ruolo, una cerchia di relazioni, una patria, una confessione religiosa, un'ideologia, neanche un'opinione. Tutto ciò non lo interessava. Una cosa soltanto lo interessava: uscire dal tunnel, respirare, questo soltanto gli sembrava urgente. Vi si applicava con ogni energia. Durante la guerra, Bram aveva vissuto in condizioni di estrema povertà, che solo la presenza e l'aiuto di Beckett gli avevano permesso di alleviare. Per cinque anni non dipinse ma capì una cosa importantissima. Diceva: «Chi non ha provato la miseria non può capire niente». E anche: «Mi sono accostato alla vita attraverso la miseria». Si può capovolgere la prospettiva: l'infelicità dei ricchi consiste nel continuare a illudersi di non essere persi nel

mondo. Non capiscono niente. Sono contenti così.

Franz Mayer conobbe Bram nel 1957. Nel 1958 gli dedicò una mostra alla Kunsthalle di Berna. Fu allora che, guardando un suo quadro, gli venne un pensiero strano: «È la cosa stessa! La cosa stessa!». Stupore.

È la seconda frase strabiliante che volevo riportarvi. Evocando «la cosa stessa», Franz Mayer utilizzava, più o meno consapevolmente, una formula propria della fenomenologia, il cui intento di fondo era andare «alla cosa stessa», senza sipari né schermi, come Ramakrishna sbucciando la sua grande cipolla va dritto all' *ātman*. La cosa stessa, la misteriosa cosa stessa, ripiegata sulla sua essenza, nuda, così difficile da vedere, è paradossalmente *allo scoperto*. È qui, davanti a noi, ovunque noi volgiamo lo sguardo, come l'elefante sotto gli occhi dei ciechi, semplice, semplicissima, luminosa, ma nessuno la vede. Quando ce ne accorgiamo, veniamo fulminati dallo stupore e dall'incredulità: «Era lei! Era lei! Ce l'avevo sotto gli occhi, e non la vedevo! La cosa stessa!».

Una tela di Bram accenna: mostra la direzione in cui bisogna guardare. Mostra anche il labirinto che dobbiamo percorrere prima di vedere.

Prendiamo ora un paio di calzature dipinte da Van Gogh, le scarpe da contadino esposte in una grossa cornice dorata al Metropolitan Museum of Art di New York. Ci portano dritti alla cosa stessa. Ma prima di proseguire, ricordiamo molto brevemente il percorso di Van Gogh. Figlio di un pastore olandese, pervaso da una fede ardente, comincia a predicare nel Borinage, vicino a Mons, minatore con i minatori, cavatore di torba

con i cavatori di torba, tessitore con i tessitori, come Paolo. Poi, incoraggiato dal fratello Théo, si dedica alla pittura, e sempre più *ci mette la propria pelle*. Dipinge con ardore, tutto sporco di fango, in ginocchio nella melma, sotto la pioggia, col volto cotto dal sole come il re indiano Br̥hadratha di cui vi ho raccontato la storia: stanno forse cercando entrambi la stessa cosa? Passano gli anni. La sua tavolozza si scongela. La sua mano è sempre più spesso infuocata. Poi un giorno, a Parigi, ad Arles, a Saint-Rémy, la pittura comincia a restituirgli ciò che lui ha dato. Moltiplicato per cento. Un giorno arrivano *Un paio scarpe*, poi *La casa gialla*, poi *Ramo di mandorlo in fiore*, fra cento altri capolavori di cui all'epoca nessuno coglie il valore. Non ha importanza. Van Gogh è cambiato: non pratica più una religione mediata e ingessata, spezzettata in discorsetti prolissi, ma una religione allo stato bruto e, viene da pensare, con molto più impeto che nel Borinage. Perché? Perché le sue scarpe e i suoi rami di mandorlo ci *collegano* concretamente, non intellettualmente. A cosa? Diciamo, per il momento, a un *centro*, o un focolare, che si può vedere sulla tela, semplicemente, senza divieti né permessi, in un linguaggio accessibile a tutti. Non serve credere, basta guardare.

Ricordate che in questa storia Van Gogh paga di persona, almeno quanto nel Borinage: «Mi sono spinto quanto più lontano ho potuto, ero solo, non mi avete accompagnato, ho preso una strada che voi nemmeno immaginate, ed ecco cosa vi porto». E ci mostra orgoglioso un paio di scarpe, come il bambino mostra alla madre, accuratamente avvolti in un fazzoletto, un escremento di colombo o una chiave arrugginita. Le grosse calzature sono posate su un pavimento

a piastrelle. Sul cuoio alcune chiazze scure. I lacci sono induriti dal freddo. Si scorge un'ombra appena tratteggiata. Ecco, è tutto. Non c'è altro? No. Perché è così importante? Perché le scarpe sono presenti, e hanno un modo di esserci perfino strano, profondo – di una profondità che coincide con l'apparenza –, tale da imporsi a chiunque sappia vedere. Brillano per la loro semplicità. Non cercano di strafare. Quella che ci viene mostrata è la cosa stessa.

Che differenza tra quelle scarpe e le scarpette di donna da cui esce una chioma rossa in un quadro dipinto invece da Magritte, *L'Amour désarmé*! Che differenza! Com'è astuto Magritte! Com'è letterario! E, in fondo, com'è prolisso!

Andate a vedere (i due quadri si trovano facilmente su Internet). Noterete come sono inermi, indifese, le scarpe di Van Gogh, e come lo è anche Van Gogh. Non rappresentano. Ci sono, brute, senza corazza, senza maschera, nude, come la cipolla senza buccia del saggio indiano, come la *gravitas* di Ève nel suo isolamento, come gli amanti all'alba. Questa sovrana semplicità, abbandonata, fa passare una corrente fra loro e noi. Siamo collegati.

«È difficile essere semplici» scriveva Van Gogh in una lettera all'amico Gauguin. Sì, la semplicità, «sigillo della verità» come dice un filosofo, non ci viene servita su un piatto d'argento. Bisogna andare a cercarla lontano, come la donna africana va a prendere l'acqua al pozzo, lontano dal suo villaggio, bisogna strapparla alle profondità, e poi riportarla su questa terra complicata. E, dopo, bisogna avere anche un altro coraggio: quello di lasciarvela, sola, abbandonata, esposta. È triste. Non bisogna cercare di coprire la semplicità, vestirla,

ritoccarla con argomentazioni o discorsi lambiccati. I «così», «dunque», «se posso dire», «in certo senso» sono una minaccia alla semplicità, anche se io, in certo senso, e anzi piuttosto spesso, procedo così, se posso dire, per quanto, capite? Non è vero? Non sempre, per fortuna.

Stentiamo a riconoscere una tale semplicità quando ce l'abbiamo di fronte. In vita, Van Gogh vende un solo quadro, *La vigna rossa*, tramite il fratello. Un solo articolo, sul «*Mercur de France*», segnala il suo breve passaggio su questa terra. Allora, sì, siamo tristi per la semplicità e per coloro che vanno a prenderla al pozzo, tristi per l'abbandono in cui vengono lasciati.

Il 27 luglio 1890, in un campo di Auvers-sur-Oise, Vincent si spara un colpo di pistola al petto. Muore due giorni dopo alla locanda Ravoux, dove Théo lo ha raggiunto. Ha trentasette anni. Gli trovano addosso una lettera per il fratello, che termina così: «Be', nel mio lavoro rischio la vita, e la mia ragione è già naufragata a metà - d'accordo - ma, per quel che ne so, tu non sei un mercante di uomini e puoi decidere, credo, di agire realmente con umanità. Ma lo vuoi?». Richiamo l'attenzione su due punti: Vincent «nel [suo] lavoro rischi [a] la vita», e Théo, uomo perbene che muore qualche mese dopo il fratello, distrutto dal dolore, non è un «mercante di uomini».

Nell'islam, Dio è chiamato *al-Fattāḥ* (l'aprente). Svolge la sua funzione, aprire, senza soste e dovunque, a nostra insaputa. Fende i vecchi muri, i vecchi otri, i vecchi dogmi, le vecchie cappelle, i circuiti chiusi. L'aprente scioglie, spezza, libera, nonostante i mercanti di uomini. È

la sua natura: aprire ciò che gli uomini vogliono lasciare chiuso. Finisce sempre per riuscirci.

In questo caso, si impadronisce di un individuo di nome Van Gogh e lo usa come uno strumento tagliente per aprire un oggetto per natura opaco che si chiama «calzatura». Poi quando ha aperto la cosa, e questa è sotto gli occhi di tutti, divenuta la cosa stessa, abbandona l'individuo Van Gogh a un'esistenza apparentemente sciupata. Poco importa lo strumento. Conta solo il risultato.

Grazie a Vincent, Théo, Bram e persone come loro, abbiamo vinto: abbiamo potenziato la nostra vista, la nostra capacità di vedere l'aperto nelle cose.

A cena con Charles Juliet

Una sera di novembre andai a trovare Charles Juliet, l'autore di *Rencontres avec Bram van Velde*, a Lione e cenammo in una trattoria vicino a place Bellecour, la piazza più triste del mondo dice Stendhal, che conosceva poco il mondo. Avevo già iniziato a scrivere questo libro e volevo sapere perché lui, Charles Juliet, appartenente alla terza famiglia, innamorato di assoluto, non usasse mai la parola Dio nel suo *Journal* che copre più di cinquant'anni, né, a quel che mi risulta, altrove nella sua opera.

Il discorso si ampliò. Parlammo della vita interiore, delle sue secche e delle sue improvvise accensioni. Mi confidò che a volte, nei momenti di sfinimento successivi a lunghe ore di lavoro – sempre comunque in concomitanza con un calo della concentrazione –, era stato assalito da una sorprendente sensazione di «atemporalità»: trasparenza, luminosità, apertura. Il mondo si veste di colori vivaci. «Vi si accompagna uno

sconfinato amore per la vita. In quel momento mi sembra che si possa capire e accettare tutto» mi dice Charles. Tutto? Tutti? Vittima e carnefice possono essere capiti entrambi - sì, probabilmente -, ma devono anche essere accettati entrambi? Non si ha il coraggio di inoltrarsi su questa strada. Ribattei che ci sono azioni inaccettabili e Charles fu d'accordo.

Charles Juliet ha la particolare caratteristica di non ravvivare la conversazione quando si affievolisce, di lasciarla spegnersi, ma, badate, non un po' alla volta, no: bruscamente e, sospetto, intenzionalmente. Rinuncia. Desiste completamente. Allora, fra le parole si allarga il silenzio, come la macchia di vino sulla tovaglia. Passano falangi di angeli. Mi dibatto come se stessi annegando, cercando nella mia testa una parola, un'idea, un aneddoto per rianimare il discorso, mentre lui resta imperturbabile, con il naso sul piatto, come se lo vedesse per la prima volta, *sub specie aeternitatis*.

Finalmente, dopo un tempo interminabile, affiorano altre frasi, non so come, spontanee, imprevedute, aperte - frasi intrise di silenzio, come un neonato di liquido amniotico. «Quell'uomo è un maestro nell'arte del silenzio» osservò appunto Philippa, mia nipote, a cui il giorno dopo raccontai la cena (fra poco vi parlerò di Philippa). Dal silenzio, da quel momento cavo, dal vuoto sorgono parole piene e vere. Cerco di apprendere questa arte del silenzio, che vale anche per la scrittura.

Chiesi dunque a Charles - per questo ero andato a trovarlo - perché evitasse di usare la parola «Dio».

Mi rispose che cercava «parole neutre», estranee al concetto di «trascendenza». Tentai di

dimostrargli in ogni modo che la parola «Dio» non aveva legami con nulla, né con la trascendenza né con l'immanenza, e che era soltanto una parola per indicare ciò che lui stesso, Charles, cercava da sessant'anni e che chiamava, per esempio, «ignoto», «inconscio», «mistero», «trasparenza», che era soltanto una parola banale, certo troppo banale, comunque molto utile per comunicare, ma non mi diede retta.

Il mio era soltanto un ragionamento. Mancava il sigillo del silenzio.

2

Philippa: terza frase strabiliante

Lei dice che ogni cosa ha nel suo centro un punto assolutamente aperto. Possiamo definirlo così. L'aperto è una sorta di ponte fra gli esseri diversi e incappucciati che noi siamo. È merito suo se nonostante le nostre differenze riusciamo a capirci fra di noi, e riescono a capirsi il papuano e l'accademico. Basta soltanto trovarlo, questo punto. Ma a volte esso compare senza preavviso.

Philippa è alta, elegante, bella. Il suo volto esprime tenerezza, humour, intelligenza, mutevoli riflessi di una bellezza che non passa. Come non volerle bene? Ha trent'anni, è mia nipote. Quattro attacchi di follia hanno trafitto la sua vita come gocce di metallo fuso. Me li ha raccontati. Le credo, perché le sue parole hanno un suono autentico. Prima di essere travolta dalla follia, ha avuto un momento di estrema lucidità, il *momento prima*, in cui si è manifestato qualcosa di indimenticabile che però in realtà si può dimenticare.

Ora lo racconto, al presente.

Le prime avvisaglie sono di natura fisica. Philippa si mette dritta, il volto capta meglio la luce. Il suo respiro diventa più ampio. Comincia a vedere le cose sottili del mondo: il disegno delicato di un labbro, la verità di un fiore, l'incantesimo di una risata. Vede le cose nella loro verità nascosta. Le parole, le nostre povere parole che come il solito credevamo incapaci di tutto, si mettono al lavoro. Acquistano senso e vita. Si aprono (le lingue sacre conservano tracce di questa possibile apertura delle parole), si svincolano, si liberano, *fanno conoscenza*. Assolvono pienamente la loro funzione di collegamento. Le cose si accalcano. I momenti di iperacuità si susseguono a un ritmo incalzante. Iperacuità dell'occhio, dell'orecchio, del pensiero. Il tempo si erge. Philippa sente che al centro dell'esperienza c'è qualcuno o qualcosa che tiene tutti i fili. Lei lo chiama «Spirito». Dice che è sconvolgente.

Per un istante tutto precipita. A un tratto, lo Spirito è, solo, lui solo, nella sua unità: solo, lui, uno. Non esiste nient'altro: un battito di ciglia, un battito di ciglia del mondo. Non è una perdita, una privazione, anzi, è meglio ancora che se il mondo e l'io, questi due complici, fossero rimasti. È sconvolgente, affascinante, stupefacente. Se non lo raccontate voi, lo faranno i sassi. Lo urleranno. Non è una visione intellettuale, non è una tesi universitaria, non è un argomento da dibattere in un convegno di teologi. È un sommovimento profondo di tutto l'essere.

«Ti vengono le lacrime agli occhi» dice Philippa. Le vengono le lacrime agli occhi. Quanto dura? Non lo sa. È una cosa slegata dal

tempo. Poi, perché c'è comunque un «poi»; poi (per quale misterioso motivo questo «poi?»), la misteriosa risacca del tempo la rispinge verso di noi, verso i grandi luoghi comuni: la condizione umana, il mondo, l'esistenza, la vita, la morte.

Philippa si riprende. Rientra nei suoi io – mal adattata, mal inserita, di sghembo, *puzzled*. Si azzarda qualche parola, un pensiero prende forma: come può accadere? Oscuro enigma: quale legame c'è fra il mondo e l'assoluto, che si negano reciprocamente? Philippa non ha risposte, e io nemmeno. Ma lei ricorda lo spazio aperto che c'era laggiù: «Lo Spirito è talmente aperto e vasto da potere accogliere altro, il male per esempio».

Ho riflettuto sulle nostre conversazioni. E, a pensarci bene, forse c'è una risposta alla domanda: quale legame? Quale rapporto? L'irreale è contenuto nel reale. L'illusione è contenuta nella verità. È questa la risposta. È questa la terza frase strabiliante che volevo riportare. L'aperto accoglie il chiuso. L'unico accoglie la diversità. L'elefante accoglie i ciechi, e non si scompone più di tanto se loro lo prendono per una colonna o una fune. Ride il venerdì, e riderà anche la domenica. Che gli importa del tizio con il muso lungo? Dell'integralista? Dello stupido? Lui accoglie. Ha tempo. Quelli finiranno per aprire gli occhi. Per lui mille anni non sono come un giorno? Noi siamo accolti. Buona notizia!

Lui, che nel frattempo era stato dimenticato, ora avanza come il fuoco. È un'altra visione. Philippa si getta sulle piastrelle rosse dell'appartamento (è il suo racconto). Vede il fuoco per la prima volta – non il fuoco comune,

quello dei livelli intermedi in cui si vive bene, il fuoco del focolare, della capanna, quello che consola la vecchia di Ronsard, il fuoco che scalda il cuore degli amanti, che diffonde il piacere nel corpo del vecchio Ulisse: vede il fuoco in sé (la «cosa stessa!»). Entusiasmo.

Philippa non immaginava che potesse esistere qualcosa di tanto maestoso, nobile ed elevato. Nessuno glielo aveva detto. Non lo si può contemplare direttamente: se ne viene travolti. Si viene letteralmente atterrati. Si viene inghiottiti dalla terra. Si è sfiniti. Si è *fanā'*. Philippa è tutt'uno con il pavimento. Lo tocca con le mani. Ha le braccia distese lungo i fianchi.

La follia si innesta su questi incontri folgoranti. «Satana scimmietta Dio» si dice. Solo un filo li separa. Ciò che è felice, luminoso e aperto viene lentamente avvolto dalle tenebre; seguono smottamenti, crepe, scosse, caos. «La carezza e lo schiaffo» dice Philippa, *la caresses et la mitraille*: «Per accedere a ciò, bisogna ricevere in pieno muso l'ego, l'orgoglio, la paura, la paranoia».

Si pensa: «Sono un re».

La follia, questo «rompete le righe», drizza le orecchie. Philippa è uscita dai cardini. Non riesce a capire come mai le brave persone attorno a lei, che fanno la sua stessa vita, nella stessa città, nello stesso palazzo, sullo stesso pianerottolo, sullo stesso marciapiede, non vedono la lampante evidenza dello Spirito. Philippa chiede ai passanti: «Non vede? È cieco? Apra gli occhi un momento!». Loro la guardano esterrefatti, indifferenti o imbarazzati. Continuano per la loro strada. A che gioco stanno giocando? «Quello che vedevo era così coinvolgente. Cercavo di spiegarlo ma nessuno

mi capiva. È questo che mi ha fatto impazzire: vedere che nessuno vedeva l'evidenza dello Spirito. Credevo che fingessero di non vederla». I passanti devono essere stati sostituiti con qualcun altro. Non sembra che ora la evitino? Eh no, per niente semplici questi passanti...

Philippa viene internata. Al Sainte-Anne.

La faglia sottostante si è allargata. Il pensiero folle, all'inizio trascurabile come un *clinamen*, è cresciuto e si è ramificato: repulisti di pensieri cattivi, banco di prova di pensieri cattivi, contorti, strani, formicolanti, sconclusionati, caotici, sconsiderati, sconnessi, malandati, malauguranti, pensieri spazzatura, pensieri sfigurati, pensieri a sonagli, sfrenati, vergognosi, che, come dice Bartleby, il personaggio di Melville, si preferirebbe di no, non pensare.

Idee folli, senza argini. Mare di cattivi pensieri. Naufragio.

Philippa mi dice che se anche avesse voluto, se anche avesse trovato in quella confusione qualcosa che si chiama «volontà», capace di impadronirsi di lei e di rimetterla in piedi, quella non sarebbe stata in grado di farle fare un solo passo: «La follia è come un cavallo al galoppo». Nessuno può resisterle. Bisogna tornare indietro. Con l'aiuto di coloro che sanno volere bene e sanno farlo capire, con l'aiuto dei medici – benché questi non abbiano idea (o soltanto un'idea vaghissima) del folgorante bagliore –, con l'aiuto delle loro tecniche di neutralizzazione dei pensieri negativi, con l'aiuto della scrittura e della meditazione – due vie per ritrovare lo stesso centro –, Philippa fa ritorno. A cosa? A noi, al vecchio mondo, grado zero della verità, il che non significa però – badate bene – cinquanta gradi sotto la verità. Purgatorio e inferno sono

comunque separati da una voragine! Philippa torna dunque in questo mondo dove gli uomini costruiscono un po' alla volta la propria casa, la propria ragione, le proprie pareti. Rientra nella norma, questo soprabito bucato. Si crea oasi di piacere, di tenerezza. Vedrai, *tendrás amigos, tendrás amor...*

Soprattutto, ricorda: prima che la follia la travolgesse, c'era stato *ciò*, quello stato rarissimo, dionisiaco, che lei mi ha raccontato e che a mia volta ho cercato di raccontarvi con parole mie, ma credo fedelmente. Philippa ha ricostruito. Ha due figli piccoli, un lavoro. Molte persone che la amano, e non è affatto difficile perché è amabile.

Ha riflettuto, messo sulla sua esperienza parole precise. Partecipa a ritiri in un centro buddhista. Le piace il vino rosso d'annata, leggere e ridere molto. Quella prova l'ha fatta crescere. Così accade alle persone avvedute, quelle che mettono in pratica il precetto tantrico: «Ciò che ci fa cadere deve servire a elevarci».

Manía

La parola «mantica», che indica l'arte di annunciare le verità che il tempo ci sottrae - riguardino esse il passato, il presente, o il futuro -, ha la stessa radice della parola greca *manía*, che nell'antichità indicava il furore, la follia, l'ispirazione di origine divina. La *manía*, scrive Giorgio Colli, grande studioso di Nietzsche, in un'opera intitolata *Dopo Nietzsche*, è «qualcosa di più dell'ebbrezza, è l'unico approccio autentico alla divinità, quando l'uomo annulla la propria individuazione». In questa luce diventa comprensibile la grande frase di Eraclito: «Ma la Sibilla, proferendo con la sua bocca folle cose

senza riso, né ornamento, né unguento, penetra mille anni con la sua voce attraverso il dio» – e aggiungerei (ma è necessario?) che quelle cose sono assolutamente vere. La Sibilla non seleziona, non aggiusta. Philippa è tornata dall'abisso in cui la sua vita era precipitata con una frase strabiliante, almeno una; possiamo definirla «asserzione sibillina», non perché sia oscura – è chiarissima –, ma perché l'ispirazione le è venuta lontano da casa, dalla sua ragione, dai suoi cardini, in quell'altrove euforico e isolato in cui Van Gogh è andato a cercare la radiosa semplicità, per tornarne con la sorella gemella, la *manía*, colei che distrugge la scorza dell'individuazione.

Ricapitoliamo. Ora abbiamo tre frasi strabilianti. Le prime due dicono ciò che avviene quando si apre la gabbia: a un tratto, più nessun sipario (Chateaubriand); è la cosa stessa (il conservatore di Basilea). Non c'è bisogno di essere grandi filosofi per capire che queste frasi si richiamano reciprocamente: *la cosa stessa* è l'elefante nella sua interezza, che vediamo quando non c'è *più nessun sipario* fra noi e lui.

La terza frase strabiliante, quella di Philippa, è la testimonianza della sollecitudine che ci avvolge, ci protegge e ci sostiene anche nei momenti più bui della nostra vita: *l'Aperto è talmente aperto da fare posto al non-aperto*.

Il non-aperto? Siamo noi, è questo luogo in cui siamo, è il fondo della caverna in cui sono incatenati i prigionieri di Platone. Ebbene, sappiate, testimonia Philippa, l'Aperto è così grande, per l'appunto così aperto, così benevolo, così indulgente (ricordatevi della visione di Ibn 'Arabī) che ci fa posto, non per modo di dire, no,

ci fa posto veramente, come le sillabe *sa* e *yam* nell'Upaniṣad fanno posto veramente, lei permettendo, alla sillaba *ti*. La ragione è talmente vasta da fare posto alla nostra follia. Non siamo smarriti né soli, anche se il nostro smarrimento e la nostra solitudine arrivassero a coinvolgere tutta la nostra vita racchiusa fra queste due pareti di carta che chiamiamo «nascita» e «morte».

Improvvisamente una mano.

IX FUGACI APPARIZIONI

L'iniziazione è il passaggio da uno stadio a un altro. Può essere individuale o di gruppo. Fra i due stadi c'è però un momento pericoloso in cui all'iniziato sembra di smarrire la propria identità. Nonostante le ansie, i dubbi, le incertezze, non deve fermarsi altrimenti l'iniziazione abortisce. Deve, come si dice a volte, «mollare la presa», abbandonare il suo piccolo io, la sua piccola persona, i suoi amori, i suoi confini, i suoi interessi, le sue idee, i suoi punti di riferimento, le sue tradizioni. Deve scendere, come un cieco, lungo una scala buia.

Anche se a volte lo scordiamo, un'idea azzardata resta tale chiunque la esprima, ma quando viene presentata per quello che è, cioè un'idea azzardata, diventa in un certo senso più credibile. Più accettabile. Pensiamo che il suo autore si sforzi di essere lucido nonostante i suoi errori e gli siamo grati, soprattutto, di non essere troppo perentorio. In questo capitolo azzardo dunque l'idea che l'Occidente sia entrato in uno di quei pericolosi momenti storici che segnano la transizione da uno stadio superato a uno completamente nuovo di cui esso non ha ancora nessuna idea. È entrato nella fase oscura dell'iniziazione.

«Il deserto cresce» scrive Nietzsche (questo genio imperioso ci è antipatico, oltre che per tutto il resto che già non ci va giù, perché ci obbliga a citarlo). Qui, il deserto è simbolo di un luogo in cui il senso si spegne, come il fuoco, per mancanza di combustibile. In Occidente, Dio è stato a lungo il nostro principale combustibile: dava senso alla vita degli uomini, a quella del povero *mužik* come a quella dello zar, poiché dal punto di vista di Dio la prima aveva esattamente lo stesso valore della seconda.

Nella landa desolata in cui siamo entrati dopo la morte di Dio, il senso è andato perso. «L'uomo è nato per osservare il cielo» dice Pitagora. Ma se il cielo non c'è più, qual è lo scopo della nostra vita sulla terra? Collaborare alla crescita? Chi non lo pensa vede crescere il deserto. Guarda dietro, guarda davanti. E davanti e dietro non vede altro che deserto.

Il deserto cresce. «Questa frase è semplice perché pensata» commenta Heidegger. Ma le parole di un grande filosofo hanno, come i testi sacri, il privilegio di non essere limitate dall'interpretazione che ne diamo o che ne danno per noi i professori. Ci fanno pensare, il pensiero cade nella vita come un seme, e da questa combinazione, da questo insieme di vita e pensiero nascono sensi nuovi che non si escludono reciprocamente. Ne suggerisco uno ora: ciò che cresce oggi nella desolazione del mondo, occultato da questa desolazione, è la faccia desertica di Dio – priva di ogni antropomorfismo –, quella che Meister Eckhart chiama «divinità» e che io ho chiamato in questo libro *elefante nella sua interezza* o *faccia nord*. La velocità con cui il deserto cresce è direttamente proporzionale a quella con cui si

riduce e scompare il volto del Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe.

È una intuizione azzardata, lo ammetto, e isolata. Non ho argomenti per sostenerla o nomi autorevoli cui appoggiarmi. Ma forse vi riconoscerete una scintilla di verità, chissà! Allora, il senso della nostra erranza si chiarirebbe, in qualche modo – ovvero: il nostro mondo, entrato nella fase oscura dell'iniziazione, diventerebbe per necessità storica *nessuno*, come Ulisse che, per uscire dalla caverna dove Polifemo lo tiene prigioniero, dice, quasi stesse ripetendo un mantra o una parola d'ordine, di essere proprio *nessuno*. Deve soltanto convincersene perché è greco e non indiano.

Non li vediamo, i segnali di questo occultamento? Non sono ogni giorno più numerosi, più evidenti, più spaventosi? «Non è il nostro un eterno precipitare?» chiede il folle della *Gaia scienza*. Penetriamo in uno strano luogo in cui i nostri lineamenti svaniscono, la nostra identità si dissolve. Diventiamo letteralmente – Dio! – nessuno. Non abbiamo più volto. A cosa aggrapparsi?

Qualcosa muore, qualcos'altro cresce. È una legge naturale: inspirazione, espirazione. Giorno e notte. Morte e rinascita. È una legge universale. Vale anche per Dio. Dunque vale per noi. Per uscire dal tunnel, dobbiamo farci ancora più piccoli, ridurci allo stato embrionale e morire.

Ricorderete che un tempo dovevamo fare uno sforzo per conservare nel cuore il volto amorevole del Dio personale. Non dimenticate, non dimenticate, dicevano le religioni. Fate uno

sforzo, fate uno sforzo, dicevano le religioni. Ma il Dio affettuoso e amorevole di cui volevamo essere intimi, perché avevamo tutto da guadagnare, perché ci completavamo in lui (ricordate la frase di Epitteto: la pietà è una questione di interesse) come l'uomo seduto trova il suo completamento in una buona poltrona, perché rendeva la vita degna di essere vissuta, sia che fossimo zar o *mužik*, questo Dio, dunque, che riuniva tutti i fili, produceva segni, dava senso alla nostra erranza, grandezza alla nostra pochezza, importanza e sapore alle cose, si è eclissato. Nonostante i nostri sforzi, è sparito come l'acqua limpida da un serbatoio bucato. Quando l'acqua si è esaurita (situazione che Nietzsche definisce «morte di Dio»), le intelligenze più lucide hanno cominciato, con spavento, a scorgere il deserto.

E il deserto è cresciuto, e ha continuato a crescere. Finché siamo arrivati a questo punto. Definiamo «deserto» non una vasta distesa di sabbia ma un luogo vuoto, uniforme, semplicissimo. Un luogo in cui non c'è niente da vedere. È la prima volta a memoria d'uomo in cui *non c'è niente da vedere*.

Il teologo Meister Eckhart racconta che un giorno ventiquattro dottori della Chiesa si riunirono per trovare un accordo sulla definizione di Dio, ma si separarono senza averlo raggiunto. Si riunirono nuovamente e, dopo attenta riflessione, ciascuno espresse un parere. Riporto qui soltanto il primo: «Dio è colui davanti al quale tutte le cose mutevoli e temporali sono nulla». Finora noi non abbiamo visto il niente delle cose, o solo per brevi tratti, fra un appuntamento e l'altro, un pensiero e l'altro, un impegno e l'altro. Nel deserto è finalmente

possibile vederlo: niente da prendere, catalogare, etichettare, intellettualizzare, niente che rinsaldi, conforti, seduca, orienti. Che liberazione! Eccoci finalmente costretti ad aprire le mani. Talvolta questa apertura viene chiamata «mollare la presa» o, per riprendere un'espressione di Roland Barthes che si trova verso la fine dei *Frammenti di un discorso amoroso*, «non-volere-prendere» (NVP): «Mi butto sul letto, rimugino e decido: d'ora innanzi, non dovrò più voler prendere niente dell'altro». Dell'altro di cui sto parlando ora, non si può prendere niente. In questo deserto, nessun aggancio, dunque nessun contatto. Chi crede di potere avere un contatto si sbaglia. Chi crede di prendere è fuori strada. Chi pensa di allontanarsene lo trova. Sì, possiamo dire che è questa la libertà. No, per niente facile, la libertà.

Il deserto, in crescita su scala planetaria, non ha dune né oasi. Nessuna asperità, nessun rilievo. Non è color sabbia né pepe grigio. È inodore, insapore, incolore. Dov'è l'amore? Ci strofiniamo gli occhi. Non vediamo niente. Una buona notizia, dite voi? Il deserto non si muove, non tremola come un miraggio, non ha il respiro ansante del mare. Nessuna via di fuga, nessun uomo (questo fuggiasco) – dunque il deserto non è umanistico, e neanche la filosofia che ne deriverebbe, se vedesse la luce, lo sarebbe. È veramente piatto, uniforme, livellato.

Qualcosa traspare in questo deserto, qualcosa che ho chiamato *unità del reale*. È qui che volevo arrivare. Per la prima volta a memoria d'uomo, vale a dire a memoria di cieco, abbiamo la possibilità di vedere l'unità del reale, l'elefante nella sua interezza. Non è una certezza, lo ammetto. È soltanto un'ipotesi. Ma non è

nemmeno impossibile. È una chiave - e non ne vedo altre per capire il nostro tempo, a parte dichiararne l'assurdità, com'è già stato fatto migliaia di volte. Qualcosa arriva. Da dove: dall'interno, dall'esterno? Non lo sappiamo. Dovremmo aprire ancor più gli occhi. Qualcosa si sta alzando sull'orizzonte. Per la prima volta? Un punto sull'orizzonte? Cresce? Un'illusione, dite?

2

Modernità

Non sappiamo di preciso cosa sia la modernità. Se la vediamo come il prodotto dello sforzo compiuto dall'uomo occidentale per liberarsi dai sistemi di pensiero chiusi - sforzo ancora ben lontano dal raggiungere il suo obiettivo -, allora ci siamo dentro pienamente, contenti di esserci.

Da quando ha fatto il suo ingresso nella modernità, l'uomo occidentale ha distolto lo sguardo dal volto chiaro del (buon) Dio che gli veniva indicato dalle religioni. Pensa che quell'immagine andava bene nei secoli infantili. Non siamo noi gli eredi del secolo dei Lumi? E i lumi non è stato forse necessario strapparli all'oscurantismo, alla bigotteria, all'ignoranza, alla superstizione, all'immobilismo dogmatico, alla crassa sciocchezza, all'infame vergogna dai mille volti, come dice Voltaire, tutte cose che credevamo sconfitte per sempre e che invece oggi si riaffacciano con violenza per uno di quei testacoda di cui la storia abbonda? Non dimentichiamolo, o dimenticheremo chi siamo.

Può anche darsi che la modernità, fenomeno proteiforme che rotola a valle come una valanga, trovi la sua ragion d'essere, la sua segreta coerenza, nel rifiuto della faccia chiara e

declinante (che si può declinare) di Dio. Questo ripudio ci mette a nostra insaputa di fronte al volto oscuro, del quale naturalmente non possiamo avere nessuna idea chiara, come i ciechi, privi della vista, non possono avere nessuna idea chiara dell'elefante, anche se ce l'hanno davanti. Avanziamo sempre più velocemente verso di esso dandogli le spalle, come un corpo celeste staccato dal suo sole viene risucchiato da un buco nero che altera le orbite e riscalda l'atmosfera.

«Che mai facemmo per sciogliere questa terra dalla catena del suo sole?» chiede il folle di Nietzsche. «Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte?». La morte di Dio è un «enorme evento», che giunge lentamente all'orecchio degli uomini, scrive Nietzsche, come la luce delle stelle ai loro occhi. Più enorme ancora è però ciò che si forma e cresce durante il crepuscolo di Dio: il deserto. Ma, questo, il grande scopritore non lo dice – salvo chiamare Dioniso questo Dio innominabile.

Il deserto? Sì, il deserto, che certo è la sconcertante bancarotta del senso, ma anche l'abbozzo di un altro senso, ancora intatto, che è sempre Dio, ma visto dall'altro versante, nella sua faccia oscura, nella sua immensa discrepanza rispetto a tutto ciò che abbiamo saputo, immaginato, pensato e detto di Dio finora. Qualcosa di realmente straordinario (la visione di Allāh dal suo versante buio precipita

l'uomo nello stupore: è come un deserto che non ha inizio né fine, dice un poeta).

Si è fatto più freddo in questo deserto, seguita a venire sempre più notte, come dice il folle di Nietzsche? Non sappiamo.

«Quando sarai vecchio, tenderai le tue mani, e un altro ti cingerà la veste e ti porterà dove tu non vuoi». Questa frase della Bibbia sembra scritta apposta per la nostra epoca, per il nostro mondo vecchio, sciolto dalle catene, disincantato, svincolato, prostrato, che tende le braccia come un cieco, e va dove non vorrebbe, a ritroso, come un uomo su una barca in balia delle onde. Questi si guarda intorno: niente. La cupa immensità del mare. È solo. Come si sente precario! Si inoltra verso un luogo dove non c'è né alto né basso, né prima né dopo, ma soltanto una faccia oscura, di cui certi artisti come Giacometti intuiscono le radiazioni magnetiche, e le fanno intuire a noi con le loro opere – per questo sono tanto importanti, e per questo dobbiamo guardarle e riguardarle.

Cosa rende gli occhi di certe figure di Giacometti così tondi, così fissi, quasi allucinati? Perché l'uomo con la testa oblunga della Fondazione Beyeler guarda un po' di traverso? Cosa succede? Cosa risveglia a un tratto la sua attenzione? E cosa vede Eli Lotar, la cui testa si erge, intatta e luminosa, come da una frana vulcanica? Perché si immobilizza? Che cosa dà a Diego quell'aspetto stranamente ieratico e atemporale? Quell'aspetto *fermo*? Che cosa cercano di vedere tutti, e che cosa cerca di vedere lui, Giacometti? E di farci vedere? E perché la sua opera è, come dice lui stesso, un'ininterrotta sequela di sconfitte?

Non si può guardare in faccia il deserto, non più del sole e della morte, che ne sono espressione. Ogni tentativo di guardare *ciò* in faccia, senza distogliere lo sguardo – tentativo in cui si potrebbe compendiare l’opera di Giacometti e di qualche altro grande artista della modernità, che come lui vive con le antenne dritte –, ogni tentativo di rappresentare la faccia buia, la verità buia, il vertiginoso precipizio che si spalanca nelle tenebre, ogni tentativo di contemplare il deserto, che non si lascia contemplare perché è uno, di fissare il reale e la sua divorante unità, finisce inevitabilmente con una sconfitta o una serie di sconfitte. Nessun uomo lo ha mai catturato, fissato in un quadro, una scultura, una poesia o in note musicali. Più aguzziamo la vista, meno vediamo: «La forma si disintegra» scrive Giacometti in una lettera a Pierre Matisse e «non rimane che un insieme di puntini in movimento su un vuoto nero e profondo, la distanza fra le due pinne nasali è grande come il Sahara, non ci sono confini, non c’è niente da fissare, tutto dilegua».

Impossibile realizzare: *tutto dilegua*.

Un vuoto buio e profondo. Più Giacometti si sforza di fissare, più si dispera. Sì, tutto dilegua.

No, non questo, non questo! *Neti, neti!*

L’arte di Giacometti è una variante applicata della teologia negativa. Da una impresa del genere si può uscire soltanto sconfitti. Giacometti lo sa bene: quante volte ha detto scherzando che sarebbe stato meglio lasciar perdere pennelllessa, pennelli e coltelli e andare a fare il pastore in compagnia di un cane nella sua Val Bregaglia, dove l’aria è più pura che a Montparnasse. Eppure, non si arrende. Al contrario, torna alla carica. Ricade, si risollewa,

una volta e una volta ancora. Come sono gloriose
queste sconfitte! Dicono un gran bene dell'uomo!
Come lo fanno crescere!

X A OCCHI APERTI

Ogni essere vuole persistere nell'essere, scrive Spinoza. L'azteco vuole conservare la propria anima di azteco. Si tappa le orecchie per non sentire le profezie che gli sussurrano il contrario. Il leone vuole restare leone nella savana e non in uno zoo. Chi nasce tondo non vuole morire quadro. Con la vecchiaia arrivano i dubbi: vorremmo lasciarci andare e dissolverci nel grande niente. Allora godremmo di una vista panoramica, vedremmo il cielo.

Incontrate Elena, quella di Troia, la più bella delle donne. Lei vi sorride. Nel cavo dello *hara* si forma un grido-bolla o qualcosa di simile a un grido, silenzioso ma non per questo meno potente. Qualcosa si fa strada fra le viscere e finisce per uscire dalle labbra, irriconoscibile, qualcosa a metà strada tra un fischio e un rantolo. Per farci capire, qualcosa come *Waaauuuuu*. Questo grido non è privo di dolore: Elena ci ha sorriso, soltanto sorriso, ma comunque, tutto sommato, va bene: prevale la gioia. Il fondo della nostra anima, le «profonde caverne dei nostri sensi» abitualmente spente si riempiono di calore, colore, sapore e vita. *Waaauuu...* Il mondo canta. Per un istante.

Ma vedere l'elefante è uno spettacolo mille volte più intenso.

Al dio antropomorfo i credenti si avvicinano tramite la preghiera; al dio nudo, senza forma né volto, ci si avvicina tramite la meditazione. Oggi, in Occidente, i centri di meditazione si riempiono e le chiese si svuotano. È un «segno dei tempi» come disse René Guénon? Meditare sarebbe il mezzo migliore trovato da noi uomini del XXI secolo per vedere oltre le nuvole, estinguere la nostra sete, osservare il cielo?

Io pratico una forma elementare di meditazione ispirata al buddhismo. Mi siedo con la schiena dritta e le gambe incrociate su uno *zafu*, un cuscino rotondo e duro da meditazione, possibilmente sempre alla stessa ora e nello stesso luogo, possibilmente a digiuno o dopo avere bevuto una tazza di tè. Mi concentro, per quanto possibile, soltanto sul ritmo della respirazione, che dopo un po' diventa regolare senza nessun intervento cosciente da parte mia.

Non perdo il filo. Quale filo? L'attenzione, che è come un bambino, o un amore che nasce o che invecchia: bisogna proteggerla. È questo lo scopo della meditazione: proteggere l'attenzione e poi farla crescere (la parola buddhista che indica l'attenzione è *sati*). L'esercizio può durare venti minuti, mezz'ora, per me mai di più. Il primo beneficio che se ne ricava è quello di *posarsi*. Si comincia a pensare – ed è una scoperta di fondamentale importanza – che non c'è posto migliore di quello in cui ci si trova, posati, disponibili, come bambini. Tutto è al suo posto sullo *zafu*, piccola imbarcazione per un lungo viaggio. E in effetti, *c'è tutto*. E per un istante, che si cerca di prolungare, non si capisce perché si dovrebbe andare a cercare altrove.

La meditazione seduta ci porta in modo naturale a un'altra forma di meditazione, più

ampia, generica, più *integrata* in un certo senso – non ho il coraggio di dire più ambiziosa, perché in tutti questi esercizi si cerca, al contrario, di rimuovere qualsiasi cosa possa ricordare l'ambizione, il desiderio e persino l'idea di uno scopo. Questa nuova forma di meditazione può protrarsi tutto il giorno (in questo caso non bisogna mai temere il troppo: non si è mai troppo attenti). Essa entra nella nostra vita, le dona spazio, calma, profondità. «Profondità strategica» dicono i militari per indicare le zone in cui ripiegare in caso di sfondamento nemico. Alcune nazioni, come la Russia, ne hanno molte, altre, come la Germania, nessuna. Quando si è di fronte a un branco di rottweiler sguinzagliati è troppo tardi per pensare alla profondità strategica. Ci si dice solo che sarebbe bello averla. La meditazione aiuta.

Nella sua versione generica, la meditazione consiste molto semplicemente nel vivere «a occhi aperti», secondo il bel titolo di un libro intervista di Matthieu Galey a Marguerite Yourcenar. Credo che tutti concorderanno con questa definizione. È vero che si può vivere a occhi aperti senza praticare la meditazione e Marguerite Yourcenar ne è un buon esempio. Ma, anche qui, la meditazione aiuta. A occhi aperti? Ma su cosa? La risposta è semplice: su tutto. Su tutto ciò che nasce nel campo della coscienza: sensazioni, percezioni, sentimenti, emozioni, pensieri, aspirazioni, turbamenti, sofferenze che passano dentro di noi, attraverso di noi, come nuvole sospinte dal vento, e il più delle volte a nostra insaputa. Il campo dell'osservabile è sterminato.

In quale modo osservare? Come se fossimo uno specchio: senza respingere ciò che arriva, senza

trattenere ciò che se ne va. Non si aggiungono strati (di pensieri, giudizi, timori, speranze, ragionamenti) a ciò che è. E se nostro malgrado ne aggiungiamo uno, osserviamo lo strato aggiunto senza aggiungerne un altro. Si può sempre tornare alla nuda osservazione. Finché esiste un presente – e il presente esiste sempre – la porta resta aperta: si può tornare indietro. Allora si placano i sommovimenti e le frenesie. Ci si posa. Insisto su questo punto, perché un giorno mi è sembrato luminoso: il beneficio della meditazione consiste nel posarsi. Attenzione, la respirazione, il pensiero, lo sguardo, la voce, le parole, i gesti si posano a poco a poco. E alla fine è la vita intera che si posa. È questo lo scopo. Altrimenti, galoppiamo seduti, per riprendere l'immagine di un filosofo cinese: ci agitiamo tanto per poco. La nostra società galoppa seduta. Sempre più velocemente. Non sembra correre all'impazzata? Non ne vediamo i segnali dovunque? Nell'accelerata distruzione della natura, nella proliferazione dell'usa e getta, nella perdita della memoria collettiva, nella parcellizzazione del sapere, per non parlare del resto? Invece di guardare la lancetta delle ore, guardiamo affascinati quella dei secondi.

La meditazione ci fa tirare il freno, se così posso dire. L'immagine tradizionale è quella della goccia di pioggia che scivola sulla foglia di loto senza bagnarla. L'uomo che medita seduto sullo *zafu* è come la foglia di loto. Osserva tranquillo la pioggia, la ascolta tambureggiare sul tetto; ma ogni tanto, ammettiamolo, avviene il contrario: la goccia si trasforma in tsunami e ci travolge. Si tratta di trovare un punto in cui nessun pensiero e nessuna preoccupazione possono più toccarci: sul parapetto del mondo. È una maniera molto enfatica di esprimersi, direte voi, eppure

corrisponde al vero: da un lato vediamo il mondo con il suo brulichio, anche di pensieri, mentre dall'altro non distinguiamo niente. Concentriamo per un istante il nostro sguardo in questa direzione. È tutto buio. Spoglio. Silenzio profondo. Nulla. È impressionante. Sì, possiamo chiamarlo la faccia nord.

Bene, adesso che siamo alla fine della storia e ci troviamo su questo strapiombo, come sospesi fra cielo e terra, che fare? Prego? Come dite? Aprire la mano? Mollare la presa, mollare la fune? Siete sicuri?

2 *L'urlo*

Cosa succede quando apriamo gli occhi? Si dice che l'essere vibri così intensamente, la visione della faccia nord sia così sconvolgente che si può anche urlare. L'urlo esce. Da solo. Salito dal fondo dell'essere, dalle viscere, dall'inconscio, dalla notte dei tempi. Un urlo inaudito.

È l'esperienza che visse Ibn 'Arabī, a Tunisi, probabilmente nel 1194. Il più grande dei maestri partecipava alla preghiera comune quando si aprì davanti ai suoi occhi sbalorditi la «vasta terra di Dio», senza circonferenza né centro, brillante, radiosa, universale, felice, non umana. Sconvolto da quella visione – comprensione balistica della totalità –, lanciò un urlo: «Ah!».

Ah, bene. Con la differenza che quel giorno Ibn 'Arabī urlò a squarciagola.

Nelle *Rivelazioni meccane*, lo *šayḥ* racconta con facondia tipicamente meridionale le

imprevedibili conseguenze del suo urlo: «Quando entrai nella dimora della Vasta Terra – mi trovavo allora a Tunisi – lanciai, senza nemmeno accorgermene, un urlo. Chiunque lo udì perse conoscenza. Svennero le donne che si trovavano sulle terrazze adiacenti; alcune precipitarono nel cortile rimanendo incolumi nonostante l'altezza. Io ripresi conoscenza per primo; stavamo pregando alle spalle dell'imam. Vidi che tutti erano caduti folgorati; quando rinvennero chiesi loro: "Che cosa vi è successo?". Mi risposero: "Diamine, sei tu che devi dircelo. Sei stato tu a provocare tutto questo con il tuo urlo". Ma io non mi ero neanche accorto di avere urlato».

Quell'urlo proveniva dalle viscere, dal fondo della natura, da quel fondo che i giapponesi chiamano *hara*.

3

Meditazione (continuazione e fine)

Nel Corano, il Dio che osserva viene chiamato *al-Raqīb*. È colui che veglia. Ha gli occhi sempre aperti, tondi come quelli della civetta sulle antiche monete ateniesi. Conosce ogni segreto. Conosce le confidenze degli amanti, i pensieri celati nei cuori. «Di tutte le cose, Allāh è *al-Raqīb*» dice il Corano (33, 52).

Chi si abitua a meditare accoglie in sé un ospite particolare al quale, appena entrato, dice: «Qui lei è a casa sua». L'ospite ci ha preso in parola. Ora, quello strano tipo osserva, misura, tasta, prende un sacco di appunti che poi si infila in tasca. Bussa con tocchi leggeri alle pareti della stanza come se cercasse armadi segreti, un tesoro nascosto. Fa attenzione al rumore dei topi, agli affannati movimenti degli acari, alle ombre

sui muri. Osserva le minime oscillazioni della coscienza, a cui, nella mia ingenuità, non badavo prima del nostro incontro, subendole senza accorgermene. Le delicate modulazioni, le sottili variazioni dell'umore, del sangue, della bile, dei fluidi, dei livelli di coscienza, degli stati mentali sono la sua specialità. «Di tutte le cose, è testimone (*al-Raqīb*)». Guarda anche lo sguardo. E guarda anche lo sguardo che posa sullo sguardo? Comunque non vi si sofferma. Tende l'orecchio, l'occhio, il muso, poi li ritrae rapidamente. Che arma il suo occhio, soprattutto l'occhio, che egli dardeggia, indispensabile strumento dell'operazione *drill* - trivellazione, ispezione, escavazione - in cui è divenuto maestro. Non si lascia intimidire dalle apparenze. Non si fa abbindolare. Ausculta, incide con il bisturi, buca. Vede i microimpulsi, il velleitario ribollire del sangue, i maremoti lillipuziani, le correnti sotterranee, le derive del cuore, i vuoti d'aria, le rotture, le crepe, lo slancio che prende forma, si spezza e poi si riforma, come il mare. Vede tutto. Controlla tutto. Proietta dovunque la sua luce unica. Ed è come se tutto fosse preso in una rete.

Con quello sguardo acuto tutto suo - rendiamogli giustizia -, tiene a bada le forze oscure che stravolgono il cuore dell'uomo. L'edera dei cattivi pensieri non si arrampica più in alto come prima, non è più soffocante come poco tempo addietro. Il nostro amico va per le spicce. Recide il cordone ombelicale che lega i pensieri all'io.

Quando il mio osservatore si manifesta, il diavolo, che si nasconde nei dettagli, resta nei dettagli. Il pensiero malvagio, invadente, canceroso non attecchisce se viene guardato, e

guardato bene - è compito dell'osservatore guardare, e guardare bene. Non si insinua sotto pelle. Non depone le sue uova. Per questo ho consentito all'osservatore di entrare in me. Lui non dorme. Non dorme mai. Anche se fosse lobotomizzato e sepolto tre metri sotto terra con l'ovatta nelle orecchie, continuerebbe lo stesso a osservare. A contatto con lui, si forma una sorta di *coscienza retrostante*, che lentamente, furtivamente, comincia a farsi spazio, di soppiatto, con cautela, clandestinamente. Avevamo più di un fondo e non lo sapevamo!

Probabilmente per spirito di imitazione mi sorprendo a osservarlo a mia volta: i suoi viavai, le sue assenze, quella sua capacità di cogliere al volo impressioni che io avrei trascurato, le sue arie da gran signore superiore ai casi della vita, il suo sguardo fermo, immobile, affilato da cacciatore, il suo pensiero sempre all'erta, il suo distacco, il suo singolare distacco, soprattutto quella sua maniera di farmi passare per *stravagante* ai miei stessi occhi. Stravagante! Stravagante a me! In casa mia! Demansionato! In casa mia! Subordinato, insomma, anche se non lo dice. Come se occupassi troppo spazio in questa casa che è la mia, dove io l'ho fatto entrare, dove io gli ho fatto spazio. Ma io prendo nota di tutto. Altroché, se prendo nota. Conservo le prove. Perché un giorno, mi dico, potranno tornarmi utili.

Più lo osservo, più lui mi osserva. In quei momenti, mi passano davanti intere parti di me. Avete notato come un semplice buffetto ci porti alla disperazione? Quando faccio yoga, mi capita di scambiarmi per il tappeto su cui pratico. Siamo talmente permeabili... Un giorno, lo sento, l'ampia gittata che ha la coscienza del mio amico

gli permetterà di non avere più bisogno di me. Alla fine, certo, concluderemo all'unisono come abbiamo cominciato. Non vi dico da quale lato.

Quel giorno non ci sarà più nessun sipario fra noi.

In una antica storia indiana, due uccelli sono posati sullo stesso ramo. Uno si agita molto, beccchetta i frutti dell'albero, segue con lo sguardo il volo degli insetti. L'altro resta immobile e tace: osserva. Vedendo il compagno così tranquillo, il primo uccello prova un senso d'imbarazzo e poi di vergogna. Si lamenta della propria mancanza di «dominio», dice una Upaniṣad. Lentamente si calma. Si posa. Anche lui tace. Poi, un giorno, capisce che lui e l'amico non sono che lo stesso uccello. Da sempre. L'uccello che taceva era lui, era l'*ātman*. Questa favoletta sugli animali chiarisce lo scopo della meditazione: conoscere se stessi.

Epilogo

Non sapremo mai se George Mallory e Andrew Irvine siano stati i primi a mettere piede sulla vetta dell'Everest. I due britannici abbandonarono il campo base all'alba dell'8 giugno 1924. A metà giornata furono avvistati mentre salivano a passo spedito verso la vetta, prima di essere inghiottiti dalle nubi. Più nessuno li rivide vivi. Prima della spedizione, a un giornalista del «New York Times» che gli aveva chiesto perché avesse deciso di scalare l'Everest, Mallory aveva risposto semplicemente: «Perché c'è».

Perché scrivere su «Dio»? Perché c'è. Certamente non come l'Everest, non è lassù, non è laggiù, non è massiccio, non è ripido e nemmeno il contrario, ma c'è. Possiede questo dono, unico, solo suo, di esserci. Quando si esce dalla coltre di nubi, lui c'è, accogliente, radioso, immutabile, indefinibile. C'è? Dove?

Certo, come Mallory e il suo collega, oggi noi non vediamo niente, avanziamo a tentoni, giriamo intorno al denso cumulo di nuvole grigie e pesanti, ma ogni tanto ci può capitare di vedere uno squarcio. Improvvisamente, un'apertura. Allora indicando il raggio di luce esclamiamo: «Eccolo, ragazzi. Là!». E corriamo, ci ammassiamo come prigionieri della Kolyma nel cerchio luminoso che il cielo disegna sulla terra, per scaldarci un momento e vedere chiaramente. È per momenti come questi che si scrive.

La separazione fra «qui» e «là» è netta come una lama di rasoio. Quando siamo qui, nel

mondo, sotto una cappa di nubi, non abbiamo nessuna idea del *là*. E viceversa. Un uomo abbastanza bizzarro da avere e coltivare il gusto dell'assoluto – secondo Nietzsche il «peggiore dei gusti» – si sentirebbe piuttosto solo qui. È per essere meno soli che si scrive.

Ripetiamolo un'ultima volta, perché è importante: non esiste nessuna insindacabile ragione che ci obblighi a chiamare «Dio» l'essenza delle cose. Possiamo chiamarla *brahman*, «Spirito» come Philippa, *Gottheit* come Meister Eckhart, «Bene» come Platone, «reale» come alcuni sufi, o *faccia nord*. Non c'è un nome universale. Una quercia non è meno quercia perché viene chiamata *oak* anziché *roble*. Poco importa alla quercia il nome che le danno. Il nome non incide sulla sua crescita, la salita della linfa, la caduta delle foglie e delle ghiande, l'arrivo dell'autunno.

Chiamiamo per un momento, se volete, chiamiamo per un momento *ciò* l'oggetto della nostra ricerca. Fingiamo che la parola più antica per indicare l'intima essenza delle cose, la parola delle Upaniṣad che ha attraversato tre millenni, sia anche la più moderna. Che cosa abbiamo imparato su *ciò* al termine della nostra indagine? *Ciò* è il reale. Non il reale del telegiornale della sera, della politica, dell'economia, dello spettacolo, non quello di Monsieur Bertin o di Tata. No, no, queste sono le nuvole. Ci nascondono la visuale. *Ciò* è il «vero reale», quello che il re dell'Indostan Brhadratha va a cercare nella foresta, oggi aggredita da ogni parte dagli escavatori di Monsieur Bertin.

Ciò è nascosto, segreto addirittura, talmente nascosto che spesso dimentichiamo che c'è un

segreto. *Ciò* ha una natura uniforme, non stratificata né composta. *Ciò* è la libertà, nucleo dell'essere. Al di là delle nostre libertà nazionali, politiche, sociali, di cui siamo a ragione tanto gelosi, esiste un assoluto della libertà. In Occidente lo abbiamo dimenticato. *Ciò* non è oggetto di conoscenza ma di esperienza. *Ciò* è straniero, senza equivalenti nel nostro mondo, fuori serie. Si cade nella sfera di *ciò*, se ne viene ghermiti, dicono i maestri yoga. Come, perché, da chi? Non si sa.

Raggiungerlo significa «riuscire». Badate bene, voi che correte verso quello che si chiama comunemente «riuscire»: è dall'altra parte che dovete cercare, è nell'altro senso che dovete correre. Tornate indietro finché siete in tempo. Sapete da dove deriva la parola francese *réussir*, «riuscire»? Per una felice coincidenza linguistica, deriva dalla parola italiana *uscire*. L'uccello che esce dalla gabbia è riuscito nella sua impresa. Anche il prigioniero che esce dalla caverna. E meglio ancora se può aiutare altri a uscire insieme a lui, come fa Ibn 'Arabī nel «giorno del giudizio».

Scomparsa la disarmonia: siamo usciti.

«È il guadagno più grande,» afferma la *Gītā* «il Tesoro a petto del quale tutti gli altri tesori non valgono niente».

Ci siamo riusciti. Riusciti. Riusciti!

La vita vale la pena di essere vissuta, dice Platone, solo quando cominciamo a scorgere ciò (ma Platone non dice «ciò»). Ecco perché ciò vale la pena di essere pensato. Può anche darsi che nulla oggi valga tanto la pena di essere pensato. Per pensare ciò si scrive.

Non è facile riuscire. La talpa non è mai a proprio agio come nella sua tana, scrive Nietzsche, naturalista inattendibile. Tale però è la mia esperienza. Non desidero più essere in un posto diverso da quello in cui sono. È una definizione della vecchiaia? L'autentico progresso è altrove: accetto la mia oscurità, è l'unico mezzo che ho trovato per vederci chiaro. E, sforzandomi, mi capita anche di accettare quella altrui: quanta luce vi scopro allora! Per il resto, vivo al riparo, volo basso, come quel pollo che non ha il coraggio di uscire dal cerchio che un ingegnoso filosofo gli ha tracciato intorno con il gesso. È così che va intesa la parola «islam»: non, secondo la sua interpretazione tradizionale, come «sottomissione» – soprattutto non come sottomissione ai dottori della legge –, ma come volare basso, non parlare con sicumera né a voce troppo alta, restare nel proprio cerchio, tenere un profilo dimesso, essere sobri, non fare i furbi, non mettersi in mostra, perché abbiamo intuito che al di là del cerchio, dietro di noi, c'è qualcosa di enorme e misterioso, di infinitamente più grande di noi e di tutto ciò che possiamo immaginare, a cui dobbiamo prestare molta attenzione. E in cui possiamo avere fiducia.

Passiamo ora alla cosa più semplice: digitate sulla vostra tastiera «Hopper *Morning Sun*». È a portata di mano. Guardate un istante questo famoso quadro di Edward Hopper (potete anche farne lo sfondo del vostro schermo, come ho fatto io). La donna è immobile, «genere egiziano» come dice Rousseau il Doganiere a proposito dello stile di Picasso. Non è più giovane, è ferma, di profilo, forse è un'operaia tessile, è seduta su un letto con una camicia da notte rosa carminio,

ha guance scavate e uno zigomo sporgente (l'altro, non sappiamo), braccia nude posate su gambe nude. Esce da qualcosa, forse da un sogno, da un incubo o da una notte agitata, come la storia. Sembra stremata, disillusa. Anche la parete è nuda. Guarda fuori della finestra, e inquadrata dalla sua cornice può vedere altre finestre, a perdita d'occhio, e una torre dell'acqua e, sopra, il cielo. Sta aspettando, paziente. Cosa? Qualcosa si preannuncia

- a lei, donna stremata, sciupata, e anche a noi, sciupati dalla storia, qualcosa viene annunciato da Edward Hopper, non so se di proposito o meno, credo di no, c'è qualcosa di imminente che viene annunciato in questo quadro, qualcosa di strano è in gestazione, senza nome, emerge, annunciato, a lei, a noi, da lui, Hopper, di proposito o no, qualcosa di *assolutamente moderno*, di cui sta giungendo l'ora.

La donna aspetta. Qualcosa si annuncia. Emerge, arriva. Qualcosa si alza, di cui il sole, lui, è l'immagine, di cui il deserto, lui, è l'immagine, di cui l'elefante, lui, è l'immagine, e che pertanto possiamo chiamare semplicemente «Lui».

Qualcosa che cresce, traluce, riscalda. Non siamo ancora sicuri, ma sarebbe bello se fosse ciò, se fosse lui.

APPENDICE
TRA LE RIGHE

La caverna

Il mito della caverna si trova nel libro VII della *Repubblica* (514 a-517 a). Qui ne ho dato una versione molto semplificata.

I nomi

I nomi di Dio hanno posto un problema: scriverli con l'iniziale maiuscola o minuscola? Questione spinosa, in cui mi sono mosso a mia discrezione. Dato che l'ossequio uccide il rispetto, ho scritto i nomi divini con l'iniziale minuscola, tranne quando ho ritenuto utile sottolineare la forza d'impatto della parola o quando lo richiedeva l'uso (come nel caso del nome «Dio»). Invece ho sempre usato l'iniziale maiuscola per i nomi divini traslitterati dall'arabo (*al-Ḥaqq*, *al-Raḥmān*, *al-Raḥīm*), seguendo in ciò l'esempio di molti islamologi.

Il sole nero

«Dio non è né buono, né migliore, né ottimo;» dice Meister Eckhart «perciò dico male quando dico che Dio è buono, come se chiamassi nero il bianco» (*I sermoni*, Edizioni Paoline, Milano, 2002).

Socrate

Socrate è paragonato a un saggio indiano da Roger Godel, *Socrate et le sage indien*, Les Belles Lettres, Paris, 1953. Si potrebbe paragonare il sileno Socrate anche al saggio taoista, che «vestito di bigello, porta la giada sul petto» (*Tao tê ching*, cap. LXX).

Dio, l'amato universale

Nell'evocare Dio come l'amato per essenza, una Upaniṣad dice appunto: «La moglie non ama il marito per amore del marito ma per amore dell' *ātman*. Il marito non ama la moglie per amore della moglie ma per amore dell' *ātman* che è nella moglie. Un uomo non ha cari i figli per amore dei figli, ma per amore dell'*ātman* che è nei figli. Non si amano le ricchezze per amore delle ricchezze, ma per amore dell' *ātman* si hanno care le ricchezze ... Non si amano i mondi per amore dei mondi, ma per l'*ātman* che è nei mondi. Gli dèi non sono amati per amore degli dèi, ma per amore dell' *ātman* che dimora negli dèi» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 2, 4, 5).

La perla

La frase esatta di Rūmī è: «Come si potrebbe arrivare alla perla semplicemente scrutando il mare? Ci vuole un tuffatore per trovare la perla» (Jalāl-ud-Dīn Rūmī, *Il libro delle profondità interiori*, Luni, Firenze-Milano, 2006).

Il saggio Maitrī

L'età della *Maitrī Upaniṣad* è molto incerta, come quella di altre Upaniṣad. Il titolo deriva dal saggio Maitrī, che insegnava a Śākāyanya la «scienza di tutte le Upaniṣad», vale a dire la

scienza del *brahman-ātman*. Chi giunge a possedere questa scienza, conosce tutto il resto.

Il Divoratore

Restando mille giorni con le braccia tese verso il sole, forma particolare di *tapas*, il re vuole richiamarsi a una illustre tradizione risalente ad Atri, uno dei sette grandi saggi che contemplan il Veda (la rivelazione degli indù) all'inizio di ogni ciclo cosmico. Secondo un'antica leggenda, Atri, detto il Divoratore, restò tremila anni con le braccia alzate al cielo. Sembrava «un pezzo di legno, un muro o un masso», riferisce il *Vāyu Purāṇa* (citato da Roberto Calasso, *L'ardore*, Adelphi, Milano, 2010). Un giorno dagli occhi del Divoratore cominciò a colare, come una lacrima di gioia, il succo che dona l'ebbrezza: il Soma, pianta che lascia gli occhi ammirati, dio delle scorciatoie miracolose.

L'arresto

La definizione dello yoga come «arresto delle fluttuazioni mentali» (*yogaś citta-vṛtti-nirodha*) compare nella sezione 1, 2 degli *Yogasūtra* di Patañjali. *Vṛtti* viene tradotto a volte con «modificazione» o «trasformazione». *Citta* indica il complesso delle attività psichiche e a volte viene tradotto con «mentale». *Nirodha* deriva dalla radice *nirudh*, che significa «limitare», «controllare», «fermare». Lo yoga è dunque la ricerca di uno *stato mentale non modificato*. Nel *Timeo*, Platone definisce quella forma di yoga che si chiama «filosofia» come la stabilizzazione dei moti errabondi dell'anima: «Osservando nel cielo i movimenti ciclici dell'intelligenza, ce ne serviamo per le circolazioni del pensiero che è in

noi, le quali sono affini a quelli, sebbene queste siano disordinate e quelli ordinati, e così traendone insegnamento e partecipando alla rettitudine dei ragionamenti conformi a natura, imitando le circolazioni del dio *che sono del tutto regolari*, correggiamo le nostre circolazioni erranti» (Platone, *Timeo*, 47 b-c).

Settantamila veli

L'idea secondo cui la luce divina giunge a noi filtrata e attenuata da veli allude al seguente *ḥadīṭ* (tradizionale detto profetico): «Allāh ha settantamila veli di luce e di tenebra. Se li sollevasse, le glorie trascendenti del suo volto distruggerebbero tutto ciò che il suo sguardo abbraccia».

La pietà: questione di interesse

La citazione esatta di Epitteto è: «Perché, per l'uomo, dove è l'utile, lì è anche la pietà religiosa» (Epitteto, *Manuale*, 31, 4).

Come trattare con Dio

La concezione di Ibn 'Arabī che compare nelle *Rivelazioni meccane* è riportata da Claude Addas, *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge* (Gallimard, Paris, 1989). L'ho letta, poi l'ho lasciata cadere, per farla germogliare come un fiore a primavera. Allora l'ho raccolta. Non era più la stessa. È così che ho raccontato di solito le storie di questo libro: con parole mie e con il mio cuore, ma cercando di non tradirne l'essenza.

Come scrive Dio

L'immagine di Dio che scrive diritto su righe storte si riferisce al celebre proverbio ispano-portoghese citato da Paul Claudel nella *Scarpetta di raso*: «Deus escreve direito por linhas tortas».

Una citazione del Corano

«Il giorno in cui avverrà [scil. il terremoto dell'ultima Ora], ogni donna che allatta dimenticherà il lattante» (Corano, 22, 2).

L'intensa solitudine

Il filosofo secondo il quale tre sono le occasioni in cui l'anima sperimenta un'intensa solitudine è Ibn Abī Sufyān: «Tre sono i momenti in cui la creatura vive la più profonda solitudine: il giorno della nascita, perché vede la sua anima dipartirsi; il giorno della morte, perché vede esseri che non conosceva; il giorno della resurrezione, perché vedrà la sua anima in un assembramento immenso» (citato in Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Traité sur les noms divins*, trad. fr. di Maurice Gloton, Dervy-Livres, Paris, vol. II, 1988).

Grandezza

Olivier Lacombe, da cui traggio la citazione di Śaṅkara, osserva come il concetto di «grandezza intensiva», che invece di opporsi alla grandezza estensiva la include allo stadio più elevato, possa significare «aspetto positivo dell'infinito» (*L'Absolu selon le Védānta*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1937).

Una realtà senza nome

Fra le definizioni del sufismo in senso lato, ce n'è una disincantata di al-Hujwīrī, sufi persiano che visse nel secolo XI: «Oggi il sufismo è un nome senza realtà, laddove un tempo era una realtà senza nome». Il lamento sul declino delle «persone della Via» – i sufi – è frequente tra costoro.

Dio identico al reale

Il Corano testimonia a più riprese l'identità fra Allāh e *al-Ḥaqq*, per esempio in questi due versetti: «[Tutti] saran resi a Dio, loro Padrone vero, *al-Ḥaqq*, e fuggiran da loro gli dèi bugiardamente inventati» (10, 30); «Ecco chi è Dio, il vostro Signore, *al-Ḥaqq*, il Vero. E che havvi fuori di *al-Ḥaqq* altro che l'Errore?» (10, 32). Allo stesso modo l'induismo identifica il *brahman* con il reale: «Il nome di questo *brahman* è *satya*» leggiamo nella *Chāndogya Upaniṣad* (8, 3, 4); «*Brahman* è *satya*» dice la *Taittirīya Upaniṣad* (2, 1).

Il linguaggio improprio

Dice Socrate del linguaggio improprio: «Sappi bene, ottimo Critone, che il parlare scorretto non soltanto è riprovevole in sé, ma fa anche male alle anime» (Platone, *Fedone*, 115 e).

Il niente

Per Basilide, maestro gnostico che insegnò ad Alessandria, il niente è l'essenza della realtà: «Ci fu un tempo in cui niente non era. Quando dico niente, non intendo dire che non c'era niente, voglio dire esattamente, chiaramente, assolutamente che il niente stesso non esisteva»

(Jacques Lacarrière, *Les Gnostiques*, Gallimard, Paris, 1973). Basilide parla all'imperfetto ma questo niente – niente di niente – non rientra nelle categorie temporali, che ne farebbero necessariamente qualcosa di concepibile (appartenente al passato, al presente o al futuro) e dunque non niente. Ora, questo niente è così intensamente niente che irradia la sua natura di niente al resto, a tutti quei tempi categoriali che in fondo non sono niente, come noi. Logicamente, Basilide definisce Dio «colui che non è». Dio non è nemmeno ineffabile, sarebbe già dire troppo. Dio è soltanto niente.

L'esistenza

In una lezione sull'essere, Heidegger dice: «“Esistenza” ed “esistere” significano quindi, per i Greci, precisamente: non-essere. L'insipienza e la faciloneria con cui ci si serve delle parole “esistenza” ed “esistere” per indicare l'essere testimoniano, una volta di più, quanto ci si sia allontanati da esso e da una significazione ben altrimenti, in origine, efficace e precisa» (trad. it. *Grammatica ed etimologia di «essere»*, in *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1990).

Dio passa

«Dio si trova a migliaia di miglia separato da lui (l'uomo): ma anche Dio *si forma e si dissolve*» (Meister Eckhart, «Nolite timere eos qui corpus occidunt», in *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano, 1985, p. 79)

Unità divina

In una delle ventotto proposizioni condannate dalla bolla papale di Giovanni XXII possiamo leggere un'affermazione chiara e inequivocabile dell'unità divina, che potrebbe essere fatta propria da ogni indù o musulmano e servire così da solida base al dialogo detto «interreligioso». Ecco la proposizione (XXIII): «Dio è uno secondo tutti i modi e sotto ogni aspetto, per cui non è possibile trovare in lui alcuna molteplicità, né ideale né reale; infatti chi vede la dualità o la distinzione, non vede Dio, perché Dio è uno al di fuori e al di sopra del numero, e non si somma con niente altro nell'uno. Ne consegue che in Dio stesso non può esserci né essere pensata alcuna distinzione», in *Sermoni*, a cura di Marco Vannini, Edizioni Paoline, Milano, 2002).

Natura originaria

Il concetto di «natura originaria» (*archáia phýsis*), cui fa eco il concetto eckhartiano di «fondo originario» (*grunt*), ricorre in diversi dialoghi di Platone, il *Timeo*, la *Repubblica*, il *Simposio*, come pure in Plotino, che sostiene come la natura originaria dell'anima coincida con ciò che si potrebbe chiamare «il centro del tutto» (VI, 9, 8, 14-20). Si può ipotizzare che la natura originaria dell'anima sia Dio, proprio come la natura originaria di Dio è la divinità.

Il cielo

Ecco come sono state tramandate le parole di Pitagora: «Ed ora domandiamoci per quale fra gli oggetti di pensiero esistenti il dio ci ha prodotti. Quando a Pitagora fu posta questa domanda, egli rispose: "Per osservare il cielo". Egli usava definirsi un osservatore della natura, e diceva di

essere nato per questo scopo» (Aristotele, *Protrettico*, fr. B 18 Düring).

L'aneddoto dell'addomesticamento dell'orso compare nella *Vita di Pitagora* di Giamblico, quello dell'addomesticamento dell'aquila nella *Vita di Numa* di Plutarco: «È fama che Pitagora addomesticò un'aquila, dopo averla fermata e costretta a discendere con certe parole mentre gli volava sopra la testa» (*Vita di Numa*, I, 8, 8).

Yoga

L'etimologia di «yoga» la troviamo in Mircea Eliade: «“Yoga” deriva dalla radice *yuj*, che significa “legare insieme”, “tenere stretto”, “attaccare”, “aggiogare”, su cui si sono formati anche il latino *iungere*, *iugum*, l'inglese *yoke* ecc.» (trad. it. *Lo yoga. Immortalità e libertà*, Rizzoli, Milano, 1973. La traduzione è nostra).

L'indù vive nell'eternità

La citazione di Alain Daniélou è tratta dall'inizio del suo libro *Les Quatre sens de la vie et la structure sociale de l'Inde traditionnelle* (Buchet-Chastel, Paris, 1976). Le prime righe recitano: «L'indù vive nell'eternità. Ha profonda coscienza della relatività dello spazio e del tempo, e di quanto sia illusorio il mondo delle apparenze. Attribuisce un'importanza marginale agli avvenimenti ai quali prende parte».

Chiarezza della lingua indiana?

Schlegel scrive che «nessuna lingua, forse neanche quella greca, può vantare la chiarezza e

la precisione filosofica della lingua indiana» (*Sulla lingua e la sapienza degli indiani*, Il Calamo, Roma, 2008).

Non avvicinatevi all'albero

L'accostamento operato da Ibn 'Arabī fra l'albero (*šajara*) del paradiso e l'avvio di un processo di divisione (*tašājur*) compare nel secondo capitolo delle *Futūḥāt* (citato in Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Seuil, Paris, 1992).

Perché non riusciamo a stare fermi?

Jean Chardin osserva nel 1711 che soltanto gli europei viaggiano per curiosità e attribuisce la loro incapacità di restare fermi al clima: «La nostra aria, che ha una superiore concentrazione di calore naturale, riscalda il sangue e trasmette ai nostri spiriti i moti inquieti da cui sono agitati. Bene, io riconduco la nostra inclinazione a viaggiare ai nostri bisogni da un lato e alla nostra naturale inquietudine dall'altro ... Si può osservare come i popoli europei che più viaggiano siano i più poveri o i più inquieti» (*Voyages en Perse*, a cura di Claude Gaudon, 10/18, Paris, 1965).

La šahāda

La mia interpretazione delle «due *šahāda*» si ispira a quella di Frithiof Schuon, che riporto: «Realizzare la prima *šahāda* significa anzitutto diventare pienamente coscienti del fatto che soltanto il Principio è reale e che il mondo, pur "esistendo" al suo livello, "non è"; significa dunque, in un certo senso, realizzare il vuoto

universale. Realizzare la seconda *šahāda* significa anzitutto diventare pienamente coscienti del fatto che il mondo – la manifestazione – non è altro che Dio o il Principio, perché la realtà che esso possiede non può essere altro che ciò che “è”, ovvero non può essere altro che divina; significa dunque vedere Dio in ogni luogo e ogni cosa in lui» (*Comprendere l’Islam*, SE, Milano, 1998).

Schiena e ventre

Lo *ḥadīṭ* secondo cui il Corano ha «un esterno e un interno – letteralmente una schiena e un ventre –, un confine e un punto di ascesa» è riportato da Ibn Ḥibbān (morto nel 965) in *Ṣaḥīḥ*, una delle ultime raccolte originali di *ḥadīṭ* (citato in ‘Abd al-Qādir, *Écrits spirituels*, trad. fr. di Michel Chodkiewicz, Seuil, Paris, 1982).

Hara

Le notizie sullo *hara*, fulcro dell’essere nel sapere tradizionale del Giappone, sono contenute nell’opera di Karlfried Graf Dürckheim, *Hara*, trad. it. di Julius Evola, Edizioni Mediterranee, Roma, 1969.

«L’autentico Maometto»

La visione di Swedenborg sul profeta si trova in *Continuatio de ultimo judicio* (1763), dove leggiamo: «Il vero Maometto, che redasse il Corano, non è più visibile ai suoi adepti. Mi hanno detto che all’inizio li guidava, ma che poi volle dominarli e venne esiliato nel Sud. Una comunità di musulmani fu istigata dai demoni a riconoscere Maometto come Dio. Per sedare i

disordini, Maometto venne tirato fuori dall'inferno ed esibito. Fu in quell'occasione che lo vidi. Assomigliava agli spiriti corporei che non hanno percezione interiore, e il suo viso era molto scuro. Riuscì ad articolare le parole: "Io sono il vostro Maometto" e immediatamente sprofondò».

Il disgraziato

Troverete la storia del profeta e del suo amico, il povero disgraziato in tutto se non perché sa appunto di essere disgraziato, nel *Libro delle profondità interiori* di Rūmī. Qui l'ho riportata con qualche leggera modifica.

Eleusi

Il ciceone è la pozione che gli iniziati assumevano a digiuno in occasione dei misteri eleusini. Qualcuno ha ipotizzato che venisse prodotto con la segale cornuta, dotata di proprietà allucinogene, ma in realtà non ne sappiamo nulla.

Tawḥīd esoterico

È stato Henry Corbin nella sua introduzione al libro di Rūzbihān, *Le Jasmin des fidèles d'amour* (Verdier, Paris, 1991), ad attirare la mia attenzione sulla distinzione fra *tawḥīd* «esoterico» e *tawḥīd* «essoterico»: «Il giovane Rūzbihān non sa ancora nulla delle dispute teologiche sorte intorno al *tawḥīd*, il principio che afferma il monoteismo dell'islam. Non saprebbe neanche dire che cosa distingue il *tawḥīd* essoterico, il monoteismo come lo concepisce la religione ufficiale e legalitaria, dal

tawhīd esoterico, il “teomonismo” come lo intende la teosofia del sufismo». Facciamo attenzione: sul piano teologico, il *tawhīd* non rappresenta affatto un problema per tutti quelli che ne fanno esperienza. Costoro sono estranei a ogni disputa teologica. Non sono nemmeno sfiorati dall’idea che esista qualche disputa in un campo del pensiero che si chiamerebbe «teologia». Come Dio, anch’essi sono distanti mille miglia dai teologi. Nell’opera citata, Henry Corbin definisce il *tawhīd* «testimonianza dell’unico». Quando la testimonianza proviene dalle labbra il *tawhīd* è essoterico, quando proviene dal cuore è esoterico.

Ai confini della morte

Le esperienze ai confini della morte, in inglese *near death experiences* (NDE), sono riferite da donne e uomini che hanno sfiorato la morte e poi sono tornati alla vita, spesso dopo essere passati per il coma. Sulle esperienze ai confini della morte sono stati scritti numerosi articoli, libri e studi. Le visioni occorse in quella terra di nessuno fra la vita e la morte sono spesso simili le une alle altre e nella stragrande maggioranza dei casi di segno positivo.

Nirvāṇa e fanā’

A proposito della distinzione tra *fanā’* e *nirvāṇa* scrive Annemarie Schimmel: «Alcuni studiosi hanno cercato di stabilire una indebita equivalenza tra *fanā’* e il concetto indù o buddhista di *nirvāṇa*. Il *fanā’* non è la liberazione dal doloroso ciclo dell’esistenza, perché l’islam non possiede il concetto di “karma” e ammette la realtà dell’anima individuale» (*Mystical*

Dimensions of Islam, The University of North Carolina, Chapel Hill, 1975). Nessuno vuole contraddire una illustre specialista come Annemarie Schimmel, ma è chiaro che l'islam, anche se non possiede la parola, ha il concetto di «retribuzione» e dunque di «karma», e che la sua affermazione più importante, quella sull'unità di Dio equivalente al reale (*al-Haqq*), relativizza la realtà dell'anima individuale.

Gli ausili dell'illusione

Ho tratto l'immagine degli occhiali a doppia lente da Schopenhauer: «In verità, però, il continuo nascere di nuovi esseri e l'annullarsi di quelli esistenti va considerato come un'illusione, determinata dall'apparato delle due lenti polite (funzioni del cervello), mediante le quali soltanto siamo in grado di vedere qualcosa: esse si chiamano spazio e tempo, e nella loro compenetrazione reciproca si chiamano causalità. Tutto quanto, infatti, noi percepiamo sotto tali condizioni è mera apparenza, ma noi non conosciamo le cose come possono essere in se stesse, cioè indipendentemente dalla nostra percezione» («Sulla dottrina dell'indistruttibilità del nostro vero essere da parte della morte», in *Parerga e paralipomena*, Adelphi, Milano, 1998, vol. II).

Il vero filosofo

Nietzsche scrive a proposito del «vero filosofo»: «E se anche oggi si sente lodare qualcuno perché vive “da saggio” o “come un filosofo”, ciò a un dipresso significa nulla più che “prudente e appartato”. Sapienza: per la plebe sembra essere una sorta di fuga, un mezzo e una

gherminella per cavarcela a buon mercato da un giuoco cattivo; ma il vero filosofo non è così *per noi*, amici miei? – vive in guisa “non filosofica” e “non saggia”, soprattutto *imprudente*, e sente il peso e il dovere di cento esperimenti e di cento tentazioni di vita e mette continuamente a repentaglio *se stesso*, giuoca il suo giuoco cattivo...» (*Al di là del bene del male*, Adelphi, Milano, 1977).

La lepre dalle sette pelli

Nel paragonare l'uomo e la lepre, Nietzsche scrive: «Ma come possiamo ritrovare noi stessi? Come può l'uomo conoscersi? Egli è una cosa oscura e velata; e se la lepre ha sette pelli, l'uomo può trarsene settanta volte sette e non potrà dire: “ecco, questo tu sei realmente, questa non è più corteccia” ... giacché la tua vera essenza non sta profondamente nascosta dentro di te, bensì immensamente al di sopra di te, o per lo meno di ciò che tu abitualmente prendi per il tuo io» (*Schopenhauer come educatore*, Adelphi, Milano, 1985).

Everest

Le dichiarazioni dei due giapponesi raccolte dal giornalista del «Financial Times», Richard Cowper, sono riportate nel notevole libro di Jon Krakauer, *Aria sottile* (Corbaccio, Milano, 1998).

La provvidenza l'ha preso in culo

La citazione di Voltaire è tratta dall'opera di Dieter Gembicki, *Clio au XVIII^e siècle* (L'Harmattan, Paris, 2008) dove leggiamo: «Secondo (Abraham) Freudenreich, il terremoto

di Lisbona suggerisce a Voltaire una battuta piuttosto pesante all'indirizzo di Vernet: "Lui (Voltaire) ha detto a Vernet che la provvidenza l'ha preso in culo!"». Probabilmente Voltaire disconoscerebbe la paternità della frase.

Il mondo non può essere peggio di com'è

Ecco la citazione di Schopenhauer per esteso: «Ora, questo mondo è costruito, così come doveva essere costruito, per poter a mala pena sussistere: se fosse appena un poco peggiore, non potrebbe già più esistere. Di conseguenza, un mondo peggiore non è possibile, dal momento che non potrebbe esistere, e il nostro è dunque il peggiore tra quelli possibili» (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di Ada Vigliani, Mondadori, Milano, 1989, «Della vanità e dei dolori della vita», Supplementi al quarto libro).

La sovrimposizione

La definizione della sovrimposizione (*adhyāsa*, *adhyāropa*) come «chiara presentazione, sotto forma di ricordo, su uno sfondo oggettivo diverso, di modi di essere già percepiti in precedenza» si trova nel grande studio di Olivier Lacombe che abbiamo già citato, *L'Absolu selon le Védānta*. Questo il commento di Olivier Lacombe: «Si offre a noi una presenza che, pur conquistandosi la nostra fiducia e persuadendo la nostra percezione del reale, è soltanto apparenza, illusione destinata a svanire davanti a una realtà più autentica».

Il Realizzatore

La citazione completa di Meister Eckhart è: «Dio non distrugge alcun bene ma porta a compimento» (*Istruzioni spirituali*, in *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano, 1999).

Tre varianti

La frase di 'Īsā cui è dedicato questo capitolo la potete trovare nei tre vangeli detti «sinottici» (perché sono simili), con leggere varianti: «Poiché a chi ha, sarà dato e a chi non ha, sarà tolto anche quello che ha (Marco, 4, 25); «Perché a chi ha sarà dato, ma a chi non ha, sarà tolto anche ciò che crede di avere» (Luca, 8, 18); «Perché a chiunque ha, sarà dato e sarà nell'abbondanza; ma a chi non ha, sarà tolto anche quello che ha» (Matteo, 25, 29).

Satyam

La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: «In origine c'erano soltanto le acque. Le acque produssero il reale, il reale il *brahman*, il *brahman* Prajāpati, Prajāpati gli dèi. Gli dèi conoscono soltanto il reale. Il reale è formato da tre sillabe, *sa-ti-yam*. La prima e l'ultima sillaba sono il reale, in mezzo c'è il falso (l'irreale): così l'irreale, circondato da una parte e dall'altra dal reale, partecipa anch'esso del reale. Colui che così sa, non cade vittima del falso» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 5, 5, 1).

L'uomo dal destino felice

Nel prologo al già citato libro di Rūzbihān, *Le Jasmin des fidèles d'amour*, Henry Corbin ci fornisce alcune informazioni sul grande sufi: Rūzbihān è nato nel 1128 a Pasā, una cittadina a

circa centoquaranta chilometri a sud-est di Shiraz; il suo nome ha un suono autenticamente iraniano e significa «dal destino felice», «il cui giorno è felice»; Rūzbihān, l'uomo dal destino felice, è morto a Shiraz nel 1209.

Quanti profeti?

Il numero di centoventiquattromila, spesso citato dagli storici, compare nelle *Cronache* di Ṭabarī (IX-X secolo). Nei *Sette pilastri della saggezza*, T.E. Lawrence scrive: «Gli Arabi affermavano che c'erano stati quarantamila profeti. A noi è rimasta memoria certa di parecchie centinaia. Nessuno nacque nel deserto, ma le loro vite ebbero tutte la stessa trama. Posti per nascita in luoghi densamente popolati, un impulso oscuro ed appassionato li spingeva presto a vivere nel deserto. Vi trascorrevano in meditazione e in abbandono fisico un periodo più o meno lungo. Poi, il messaggio nutrito sino allora con la sola immaginazione, lo riportavano, tramutato in verbo, per praticarlo sui loro antichi, ed ora dubbiosi, compagni» (*I sette pilastri della saggezza*, Bompiani, Milano, 1949). Osserviamo che non c'è contraddizione fra i due numeri, poiché il secondo riguarda soltanto i profeti arabi, dalla qual cosa possiamo ricavare che i profeti non arabi furono ottantaquattromila.

Un insegnamento di Paolo

Nella *Prima lettera ai Corinzi*, Paolo dice: «Quand'ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Ma, divenuto uomo, ciò che era da bambino l'ho abbandonato. Ora vediamo, come in uno

specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto» (13, 11-12).

Dio è ignorante

La «meravigliosa ignoranza» divina è un'espressione di Scoto Eriugena: «La meravigliosa ignoranza divina, in base alla quale Dio non comprende cosa esso stesso sia» scrive il filosofo (*Divisione della natura*, II, 590 D). Schopenhauer cita questa frase e così commenta: «Difatti, la conoscibilità in generale, con la sua forma più essenziale, e quindi sempre necessaria, di soggetto e oggetto, appartiene al puro *fenomeno*, non all'essenza in sé delle cose» (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., «Epifilosofia», cap. 50).

La tragedia secondo Nietzsche

«In ugual maniera, io credo, l'uomo civile greco si sentiva annullato al cospetto del coro dei Satiri: e l'effetto immediato della tragedia dionisiaca consiste in questo, che lo Stato e la società, e in genere gli abissi fra uomo e uomo cedono a un soverchiante sentimento di unità che riconduce al cuore della natura» (Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1977).

Conoscere è collegare

Alla fine del *Menone*, Socrate sottolinea la differenza fra le opinioni, mutevoli come le statue di Delo, e le conoscenze, che invece sono stabili: «Dopo che siano legate [*scil.* le opinioni],

diventano, in primo luogo, conoscenza e, inoltre, diventano stabili. Per queste ragioni, la scienza è cosa di maggior pregio della retta opinione e, ancora, la scienza differisce dalla retta opinione per quel legame» (*Menone*, 98 a).

La visita a Madame Récamier

La frase di Chateaubriand è riportata nelle *Memorie d'oltretomba*. Fra qualche parola su Lucien, fratello di Bonaparte, e qualcuna su Madame de Beaumont, Chateaubriand scrive: «Christian de Lamoignon, mio compagno d'esilio a Londra, mi condusse da Madame Récamier: all'improvviso fra lei e me calò il sipario» («Anno della mia vita 1801. Madame de Beaumont: il suo mondo», libro XIII, cap. 7)

Amante per essenza

A proposito di Chateaubriand e Rūmī osservo: *Quando non amano, queste persone semplicemente non sono più loro stesse*. Prendo questa frase da Sandrine Willems, che nel suo libro *Carnets de l'autre amour* (Les Impressions Nouvelles, Bruxelles, 2014) scrive: «Quando non amo, non sono me stessa». E aggiunge: «Amante non per accidente ma per essenza».

Bram

Le parole del pittore olandese sono riportate da Charles Juliet, *Rencontres avec Bram van Velde* (POL, Paris, 1998).

Manía

Socrate, il più saggio fra gli uomini, sapeva bene che follia e saggezza intrattenevano stretti e pericolosi rapporti. Nel *Fedro* dice: «Invece, i beni più grandi ci provengono mediante una mania che ci viene data per concessione divina. Infatti, la profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona, quando si trovavano in stato di mania, procurarono all'Ellade molti e bei benefici e in privato e in pubblico, mentre, quando si trovavano in stato di senno, ne procurarono pochi o nessuno. E se dicessimo, poi, della Sibilla e degli altri che, avvalendosi della mantica di ispirazione divina, predicando molte cose a molti, li indirizzarono sulla giusta via per il futuro, ci dilungheremmo nel dire cose che sono note a tutti» (Platone, *Fedro*, 244 a-b).

Un pensiero di Heidegger

Commentando Nietzsche, Heidegger scrive: «Non solo si scopre che il mondo sarebbe privo di connessione, ma anche che esso starebbe rotolando verso il nulla dell'assurdo. Nietzsche, lontano da tutto ciò e guardando le cose da un punto di vista superiore, già negli anni Ottanta del secolo scorso, dice queste semplici parole, semplici perché pensate: 'Il deserto cresce'. Il che vuol dire: l'inaridimento è in espansione» (*Che cosa significa pensare?*, SugarCo, Milano, 1978, vol. I).

La modernità e l'Illuminismo

La definizione che propongo io della modernità ricalca quella, celebre, dell'Illuminismo data da Kant, a condizione di accettare l'idea che «lo stato di minorità» sia anche uno stato di imprigionamento. Ecco la definizione:

«L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi della propria intelligenza senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, se la sua causa non dipende da un difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi di essa senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! Questo dunque è il motto dell'Illuminismo» (*Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, 1784).

Una intuizione di Michaux

La strategia dello specchio, che consiste nel vedere senza giudicare, viene talvolta chiamata «nuda osservazione». Henri Michaux, un veggente, ne aveva compreso la dinamica: «È il segreto di ogni atto di chiaroveggenza. Essere assolutamente *desto* e sovranamente *distaccato*. Bisogna rinunciare - io l'ho fatto - a indagare; completamente (o quasi). Pensare a smobilitare, ecco cosa è necessario» («*Survenue de la contemplation*», in *Face à ce qui se dérobe*, Gallimard, Paris, 1975).

Azione e contemplazione

L'apologo dei due uccelli ha alimentato il pensiero e l'iconografia indiani. Compare in particolare nella *Śvetāśvatara* e nella *Muṇḍaka Upaniṣad*. È narrato sinteticamente nel *Rgveda* (1, 164): «Due uccelli, una coppia di amici, sono aggrappati allo stesso albero. Uno di loro mangia la dolce bacca del *pippal*; l'altro, senza mangiare,

guarda». Questa traduzione compare nel già citato *Ardore* di Roberto Calasso, che aggiunge questo commento: «Non c'è rivelazione che vada oltre questa, nella sua elementarità».

NOTE

1

La citazione è tratta dalla *Kaṭha Upaniṣad*.
Nell'Appendice ho riunito riferimenti
bibliografici, note e informazioni senza riportare
i numeri di pagina per non appesantire la lettura.